«Esta obra es el retrato vivo de todo aquello en lo que un hombre cree, de aquello por lo cual ha luchado intelectualmente y se ha comprometido. Esta obra es, pues, todo lo contrario de un "manual" sobre la gracia. Podría llamarse —y seguramente a gusto del autor— una meditación sapiencial. Pero es más aún que el retrato de un hombre.

Esta obra es la reproducción de todo un momento, esperanzado y joven, de lo que un día se llamó *Théologie nouvelle,* sin la cual hubiera sido imposible el Concilio Vaticano II, y en cuya "tradición" —siquiera sea un jovencísima y fresca tradición— podemos apoyarnos para ir más allá de ella misma, más al origen; más a la entrada del pensamiento (bíblico) de la primitiva comunidad; más a lo hondo de los problemas antropológicos —filosóficos y teológicos— que aparecen ahí en embrión.»

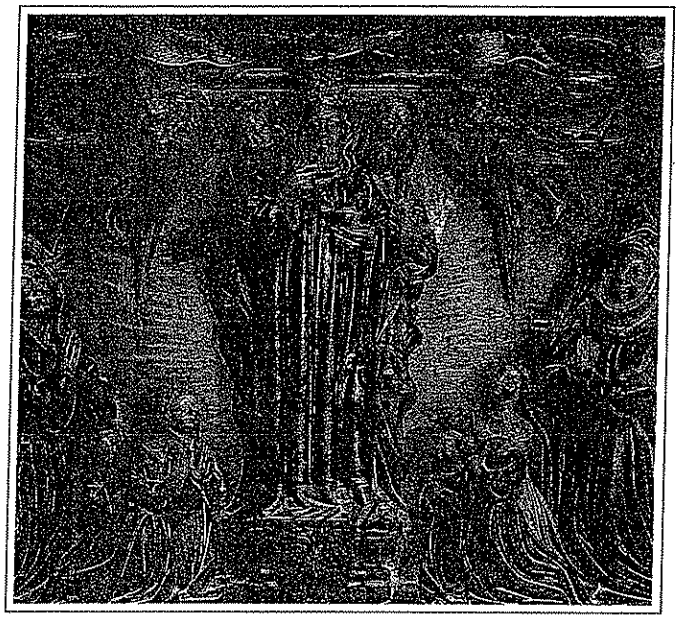
E Teología E

H. de Lubac EL MISTERIO DE LO SOBRENATURAL

254
08
33

HENRI DE LUBAC

El misterio de lo sobrenatural



E encuentro ediciones E

HENRI DE LUBAC

El misterio de lo sobrenatural

19144

SEMINARIO CLARETIANO
BIBLIOTECA
COLMENAR VIEJO (Madrid)

encuentro ediciones

Título original
Le Mystère du Surnaturel y Augustinisme et Théologie Moderne

© 1965
Editorial Desclée de Brouwer, París

© 1991
Ediciones Encuentro, Madrid

Traducción
O. Porcel y A. Tomás

En portada
La Trinidad. Bajorrelieve de la iglesia de San Pedro de Olite

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Para obtener más información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3, 2.° - 28014 Madrid - Tels. 532 26 06 y 532 26 07

INDICE

PRIMERA PARTE
EL MISTERIO DE LO SOBRENATURAL

		Págs.
INTRODUCCION		9
I.	Flujo y reflujo teológicos	15
II.	Una hipótesis insuficiente	35
III.	Las dos pendientes de la hipótesis	53
IV.	Por una gratuidad real	69
V.	El «donum perfectum»	91
VI.	Paradoja cristiana del hombre	117
VII.	La paradoja ignorada por los gentiles	135
VIII.	La paradoja negada por el buen sentido	157
IX.	La paradoja superada por la fe	185
X.	De una «finalidad sin fin»	205
XI.	El deseo desconocido	227
XII.	El llamamiento del amor	243

SEGUNDA PARTE
AGUSTINISMO Y TEOLOGIA MODERNA

		Págs.
INTRODUCCION		263
I.	Bayo	269
II.	Jansenio	299
III.	Jansenio (continuación)	329
	Nota sobre el «De correptione et gratia», c. 10-14	353
IV.	La plegaria de Adán	357
V.	El tomismo conservador en el siglo XVI	375
VI.	Naturaleza pura y deseo natural	417
VII.	El problema de la beatitud	455
VIII.	El problema del estado primitivo	485
IX.	De Jansenio a nuestros días	505

PRIMERA PARTE
EL MISTERIO DE LO SOBRENATURAL

INTRODUCCION

El objeto de este trabajo no es puramente histórico, sino también teológico y, con todo, no va mucho más allá de los límites de una teología positiva. El autor no ha intentado ninguna clase de trasposición, y ni siquiera de prolongación de las teorías de la Escuela. Tanto en la exposición de los problemas como en la elección de los argumentos y aun en el mismo vocabulario, ha seguido de cerca la tradición, que él deseaba dar a conocer más ampliamente, ajustándose a la expresión que le han dado los grandes maestros de la escolástica. Su obra se inscribe en la serie, ya tan larga de por sí, de aquellos «prolijos comentarios sobre el deseo a la vez natural e ineficaz de ver a Dios, según santo Tomás», de cuyo género tiene razones suficientes para declararse ya harto[1]. Sin negar que un esfuerzo ulterior pueda ser legítimo, o aun en ciertos casos necesario, no ha querido abrir nuevas perspectivas, ni inspirarse en una problemática más actual, o proponer el empleo de categorías inéditas. Se ha ceñido deliberadamente a una labor previa más modesta. Tomando como base la cuestión clásica de las relaciones de la naturaleza y lo sobrenatural, ha mantenido igualmente la reflexión teológica en el terreno de la ontología formal, donde, de ordinario, se ha

[1] *Cf.* Georges VAN RIET, *Revue philosophique de Louvain*, 1964, p. 370. Pocas son las materias sobre cuyo contenido se realice mejor en nuestro siglo la observación de san Buenaventura, *In 2 Sent.*, dist. 3 p. 1, art. 1, q. 2: *Circa hanc quaestionem sapientes videntur contrariari sapientibus. Nam magni et profundi cleri et in theologia et in philosophia, qui magis fuerunt veritatis inquisitores, diversificati sunt. Opera* (Quaracchi) t. II, p. 96.

ejercitado, sin intentar darle un contenido más concreto[2]: y no ha echado mano ni del vocabulario de la «Alianza», ni del «Misterio cristiano»[3]. El autor se ha abstenido también de entrar en el dominio reservado a las cuestiones que suscitan el don efectivo de la gracia y la intervención del libre arbitrio: no ha estudiado, por tanto, las metamorfosis del «apetito de la naturaleza», ni el éxtasis de la beatitud. Con mayor razón, no ha considerado el papel mediador del Verbo encarnado[4], ni la entrada de la criatura adoptada en las relaciones trinitarias.

Todo lo que se ha querido exponer se resuelve en una sola idea. Todos sus análisis tienden a plantearla o a ilustrarla, y se abandonarían inmediatamente si con ello se llegara a comprometerla o a oscurecerla. Idea simple, que sólo exige para ser comprendida exactamente que se quiera ver con mirada sinóptica las líneas cuyo punto de convergencia señala. Idea paradójica, como todas las que tocan la realidad de nuestro ser ante Dios. Idea concreta que traduce algo esencial de la experiencia humana, pero que se encuentra fatalmente destinada al fracaso o a ser mal interpretada fuera de la Revelación. Idea independiente en sí de muchos sistemas particulares y de muchas discusiones de los cuales proponemos aquí hacer abstracción, dando de ello los motivos. Idea que las decisiones y las exhortaciones del Magisterio no han atacado jamás, sino por el contrario, han protegido siempre o rectificado contras las negaciones o desviaciones diversas. Idea tan fundamental, que todos los siglos cristianos la han proclamado con voz a menudo unánime.

En el umbral de la edad moderna, semejante idea ha parecido oscurecerse algunas veces. Algunos, al descartarla, creyeron simplemente conceder una parte legítima a la autonomía de la naturaleza y de la filosofía natural. Otros pensaron con ello defender una ortodoxia más rigurosa. Al querer reaccionar justamente contra los excesos que privaban al Creador de algo de su libertad soberana y a su Don de su perfecta gratuidad, no vieron que caían en un exceso contrario, que debilitaba la idea tradicional. De hecho, este desconocimiento atestiguaba al menos cierta timidez ante la repulsa del siglo. Se hubiese podido descubrir el signo indirecto de una mitigación de la fe. Pasados unos sesenta años, la idea ha ganado de nuevo terreno, a pesar de algunas desviaciones que en ocasiones la pudieron comprometer, y a pesar

[2] *Cf.* Karl RAHNER, *Mission et grâce*, trad. Ch. Muller, 1962), p. 228.

[3] *Cf.* Henri BOUILLARD, *L'idée de surnaturel et le Mystère chrétien*,en *L'Homme devant Dieu*, t. 3 (coll., «Théologie», 58, 1964), pp. 153-166.

[4] S. THOMAS, *Tertia*, q. 9, art. 2: *Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem.* H. URS VON BALTHASAR, *La prière contemplative* (tr. Givord, 1959, p. 59; *Théologie de l'histoire* (1955), p. 169.

también de tenaces oposiciones, algunas veces violentas, que la han interpretado mal. La antigua tradición, mejor explorada, la ha puesto completamente de relieve. Sin embargo, no deja de estar expuesta a sufrir nuevamente un eclipse. Se están lanzando contra ella nuevos ataques, partiendo de un doble frente.

Si por una parte la suerte ha dejado de favorecer a la tesis dualista o, mejor dicho, separatista en las escuelas, en cambio, es muy posible que ahora comience a dar sus frutos más amargos. A medida que la teología profesional la abandona, va difundiéndose más que nunca en el terreno de la acción práctica. Queriendo proteger a lo sobrenatural de toda contaminación, de hecho se le había exiliado del espíritu viviente y de la vida social, y quedaba el campo libre a la invasión del laicismo. Hoy, este mismo laicismo, siguiendo su camino, pretende invadir la conciencia misma de los cristianos. La armonía entre todos se busca a veces apoyándose en una idea de la naturaleza que pueda convenir al deísta o al ateo: todo cuanto viene de Cristo, todo lo que debe conducir hasta El, es relegado a las sombras de tal manera que corre el riesgo de desaparecer para siempre. La última palabra del progreso cristiano y la entrada en la edad adulta consistirían entonces, al parecer, en una total «secularización» que expulsaría a Dios no sólo de la vida social, sino también de la cultural y de las mismas relaciones de la vida privada.

Pero por otra parte, las doctrinas que a principio de siglo se conocían con el nombre genérico de «doctrinas de la inmanencia», no cesan de renovarse. Bajo formas en ocasiones sutiles, penetran, más de lo que tal vez se percibe, en la mentalidad de muchos cristianos poseedores de una intelectualidad o de una interioridad más exigente. (Jamás el hombre dejará de querer recluirse en sí mismo). Actualmente, se trata sobre todo de un inmanentismo «histórico», que pone todo el espíritu en la historia y ve al término del *devenir* una «reconciliación universal que, en ella misma y en sus posibilidades, excluirá todo sobrenatural. Lo que a veces engaña es que el inmanentismo de nuestro siglo desarrolla fácilmente en el interior mismo del ser humano una dialéctica de la trascendencia. Este inmanentismo es tanto más atrayente cuanto que, presentándose como heredero del cristianismo por fin comprendido, no renuncia de ningún modo, sino al contrario, pretende por último responder plenamente a la esperanza que Cristo ha encendido en el corazón del hombre; él es tanto más temible cuanto que es dirigido por el movimiento de opinión más poderoso de la época y se presenta como el único derecho a la historicidad. No ignoramos que el único medio para «refutarlo» es absorberlo, y confiamos que, una vez más, el pensamiento cristiano no fallará en su tarea. Obtendrá de ahí —y comienza a obtenerlo acá y allá— una nueva profundidad. Pero entre tanto, algunos de nosotros corren el peligro de dejarse seducir,

mientras otros que deberían protegerlos, ocupados como están todavía por las luchas del pasado, no disciernen el mal presente y apremiante[5].

Se impone una reacción de la fe, antes de que sea demasiado tarde para muchos. Porque «se trata de nosotros mismos y de nuestro todo». La condición humana permanece la misma a través de los trastornos de la cultura. La relación del hombre con Dios, que lo ha hecho para El y que no cesa de atraerlo hacia El, permanece esencialmente la misma. «Tanto en la primera naturaleza como en la naturaleza en expansión dentro de la historia, existe siempre un recurso, una viva correspondencia, un deseo natural, una «potencia» en la que la gracia gratuita halla ciertas connivencias. Como decían los griegos, el Logos encarnado reúne las «semillas» depositas por el Logos creador. Los latinos, por su parte, decían que «el hombre, imagen de Dios, es como tal, apto para entrar en comunión con El, en la libertad del espíritu y la gratuidad del amor»[6]. He ahí lo que nosotros debemos esclarecernos sin cesar, o mejor, debemos a Dios el llegar a hacerlo, con todos los recursos de que dispone nuestra época. Esta es la verdad fundamental que no podemos permitir que sea oscurecida o corrompida.

Tal es el espíritu con el que hemos emprendido este trabajo, uniendo nuestro esfuerzo al de muchos otros, sin querer desarrollar todos los aspectos de una verdad tan vasta como la que acabamos de evocar, y sin pretender tampoco explorar a fondo el mismo espíritu que nos ha moderado. Sin duda, «la vía de la salvación no depende de una ciencia especulativa», lo sabemos bien; y con todo, una reflexión metódica puede tener su valor «para indicar el itinerario, apartar los obstáculos, desaconsejar los falsos caminos»[7]. Creemos además más oportuno que nunca favorecer todo cuanto contribuye a explorar la tradición, norma de toda especulación; a poner en claro, dentro del pensamiento teológico de los Antiguos, todo lo que sea apto para

[5] *Cf.* ya las explicaciones dadas por Mr. Gasser, a raíz de una situación análoga, sobre el tercer canon propuesto a los Padres del primer Concilio Vaticano, en el esquema de la Constitución *De Fide catholica*, c. 2 (Collectio Lacensis, t. 7, col. 148):

...Canon tertius fertur contra progressistas (sit venia verbo) nostri temporis. Haec opinio utique est ultimus et tristissimus foetus pantheismi. Progressionistae, cultu veri et vivi Dei relicto, addicti sunt cultui purae humanitatis; imo humanitatem ipsam pro divinitate vera et absoluta habent; et ideo contendunt non posse fieri quod homo ad cognitionem quandam supernaturalem Dei evehatur; sed hominem ipsum progressus infiniti esse capacem, et quidem non ex Deo, sed ex se —et ideo canon iste sic sonat: Si quis dixerit, hominem ad cognitionem, quae naturalem superat, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis tandem veri et boni possessionem jugi profectu pertingere posse ac debere, anathema sit.

[6] M. D. CHENU, o. p., *L'Evangile dans le temps* (1965), p. 676.

[7] SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles*, I, 1, c. 5.

devolver a las conciencias de los creyentes, o al menos a devolverles más explícitamente presente el sentido de su eterna devoción[8].

Fecisti nos ad Te, Deus.

[8] Fueren las que se quieran las formas imprevisibles de la civilización en el futuro, no se obtendrá jamás un «humanismo integral» que a condición de que se reconozca y respete en el hombre «esta *imagen de Dios*» llamada a la semejanza con Dios, es decir, a «ver a Dios». *Cf.* Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral* (1936), p. 104. Sobre el origen de la presente obra, véase *infra*, las últimas líneas del cap. III. No hemos pretendido rejuvenecer algunas páginas de redacción ya un poco antigua.

I. FLUJO Y REFLUJO TEOLOGICOS

Quicumque studio antiquioris philosophiae christianae ex ipsis fontibus operam dedit, non potuit non animadvertere discrimen illud, quod inter Doctores Scholae antiquioris et modernae in aliquibus conceptibus et doctrinis, haud parvi nonnumquam momenti, intercedit. Quod discrimen, generatim, progressu scientiae faciliter explicatur: in quibusdam tamen casibus aliam explicationem, ab extrinseco petitam postulare videtur[1].

Así se expresaba, hace unos cuarenta años, el padre Elter, sobre un tema afín al nuestro, puesto que se trataba de oponer la antigua escuela a la nueva con repecto a la idea de la bienaventuranza. Tal como él lo daba a entender, podrían citarse otros muchos ejemplos de teorías teológicas que, después de haber logrado, a partir de una cierta época, una casi-unanimidad o dar la impresión de lograrla, al menos dentro de un sector de la Iglesia, se han hallado seguidamente, o merecían hallarse, en regresión. Los ejemplos que vamos a indicar serán difícilmente impugnables.

En la explicación normativa de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, ¿no ha dominado durante varios siglos la teoría dicha del «poder directo», a pesar de fuertes oposiciones? Con todo, ¿qué teólogo procuraría hoy hacerla revivir? No sólo ha sido abandonada de hecho, sino que el magisterio oficial del Papado, después de haberla favorecido, se ha pronunciado decididamente contra ella. Aseguraríamos no

[1] Edm. ELTER, s. j. *De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae antiquioris*, en *Gregorianum*, vol. 9 (1928), p. 269.

obstante que, si pudiese hallar todavía defensores —como lo fue el ardiente cura Jules Morel en el siglo pasado—, éstos no dejarían de proclamarla canonizada por la bula *Unam sanctam,* o de sacar partido del contratiempo que sufrió san Roberto Belarmino, cuya teoría del «poder indirecto» fue calificada en su tiempo de peligrosamente minimista...[2]

A propósito de la Redención, el canónigo Jean Rivière, autor de una serie de buenas obras históricas, recurría hace poco a la «ley del desarrollo» para demostrar que, «si bien el dogma permanecía evidentemente inmutable, la reflexión teológica trabajaba lentamente para expresarlo en conceptos cada vez menos inadecuados»[3]. Esto significaba concretamente que un desarrollo rectilíneo tenía que venir a parar a la teoría preconizada por el autor por medio de un progreso cierto. En consecuencia, todos los elementos tradicionales que esta teoría no lograba integrar, debían rechazarse definitivamente como «arcaísmos incurables»...[4] Ahora bien, apenas han transcurrido unos años, y he ahí que de diversas partes se nos invita, no sin razón, aunque a su vez no exenta en ocasiones de parcialidad, a revisar este proceso. Hace falta, se dice, volver a los valiosos y profundos testimonios de la antigüedad cristiana, que un «desarrollo» unilateral, extremando el pensamiento de san Anselmo, habían eliminado sin razón[5]. Hace falta hallar de nuevo la idea de la victoria de Cristo y devolver a la resurrección de Cristo, en nuestros tratados de la redención, el lugar principal que jamás hubiese tenido que perder...[6] Severa, pero justa lección dada a nuestra moderna suficiencia[7].

[2] *Cf.* nuestro artículo *Le pouvoir de l'Eglise en matière temporelle,* en *Revue des sciences religieuses,* 1932.

[3] Jean RIVIERE, *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge* (1934), p. 256; *cf.* p. 252.

[4] *Op. cit.,* p. 4; «el arcaísmo subsistente todavía entre los Padres, cuya soteriología se movía dentro de categorías superficiales, etc.». Y *Le dogme de la Redemption dans le théologie contemporaine* (póstumo, 1948), pp. 130, 222, 235, 249; p. 156: «Todo el mundo sabe que la teología de la Redención se ha elaborado solamente en la Edad Media».

[5] Sin que se deba con todo renunciar al beneficio proporcionado por los análisis anselmianos. Se ha hecho notar con razón que santo Tomás de Aquino no había seguido la línea exclusiva de los anselmianos extremistas.

[6] *Cf.* F. X. DURWELL, *La Résurrection de Jésus, mystère de salut,* 7.ª éd. (1963), p. 11: «Hubo un tiempo... en el que la teología hablaba de la Redención de Jesús sin mencionar su Resurrección». YVES DE MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ* (1949), c. 11 y 12.

[7] En un reciente estudio *Sur la méthode de la théologie,* Bernhard Welte señala «la fe tan ingenua ante el progreso que ella permite a veces introducirlo en las

A propósito del mérito y de la libertad humana de Cristo, el reverendo Maurice Baëts pudo declarar a comienzos de siglo que el abandono de los antiguos autores estaba lejos de haber señalado siempre un progreso[8]: *Nec quod innovatum, fuit semper melioratum,* y esta opinión parece haber sido ratificada por la mayoría de los teólogos. Lo mismo debía decirse, creía él, de otras muchas cuestiones, en las que más de una vez se cometió el error de abandonar la antigua doctrina. Entre estas *permultae quaestiones,* podríamos colocar seguramente las cuestiones tan violentamente discutidas desde el siglo XVII sobre la gracia y la predestinación. Tal vez el sistema molinista, llamado de la «ciencia media», como la explicación contraria que puede vincularse al nombre de Báñez no habían reunido nunca cada uno de ellos más que una parte de la Escuela; pero por lo menos entre los dos la reunían casi por completo.

Ahora bien, son muchos actualmente y cada vez en mayor número, los que procedentes de los dos bandos, juzgan mejor mantenerse dentro de una visión más simple y menos antropomórfica y al mismo tiempo más antigua. El padre Sertillanges, rehusando entrar en «un nido de disputas»[9], ha logrado muchos adeptos sobre el particular, y no menos tal vez, por su parte, el padre Maurice de la Taille...[10]

¿Hace falta recordar también este *Mysterium fidei* del mismo padre de la Taille, que puede considerarse como un ensayo de liquidación de los sistemas demasiado complicados sobre el sacrificio de la misa, elaborados en la edad moderna después del Concilio de Trento? Este autor, después de haber comprobado que la doctrina del sacrificio «es una de las menos desarrolladas que hay en la Iglesia» no temía el afirmar que «los tres últimos siglos, en vez de señalar un progreso, han acusado más bien un regresión» y que «los teólogos de la segunda mitad del siglo XVI, de los cuales deriva en línea recta la enseñanza teológica

ciencias de la naturaleza, y no parece ser admisible sino en ellas». *L'Homme devant Dieu* (coll. Théologie, 1964), t. 3, p. 314. Ya en 1921, el cardenal Louis Billot se había burlado de este defecto, pero con un exceso libelista tal que llegaba a hablar de la «teología histórica modernizante» y de la «ruina de la fe»: *A propos d'un livre de théologie historique, Gregorianum,* 2, pp. 4-7.

[8] M. DE BAETS, *De libera Christi obedientia* (Louvain, 1905), p. 5. La misma queja la hallamos ya en el autor del Prefacio al *Libellus de libero arbitrio* del bienaventurado Algerio de Lieja (*PL,* 180, 969).

[9] A. D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin,* t. I (3.ª éd., 1922), pp. 259-268. *Id.,* en santo TOMÁS, *Somme théologique* (éd. de la Revue des Jeunes), *Dieu,* t. 2, p. 400, sobre *Prima,* q. 14, a. 13: «El artículo 13 es un nido de disputas en las que no queremos entrar».

[10] *Sur diverses classifications de la science divine,* en *Recherches de science religieuse,* t. 13 (1922), pp. 7-23.

de nuestros días... han falseado el sentido de la inmolación»[11]. No hace falta suscribir todas las tesis de su tratado magistral para juzgar que el padre de la Taille ha hecho una obra saludable al instituir semejante crítica. Las graves oposiciones que suscitó —y que pertenecen al pasado—[12] no son hoy más que un recuerdo, y lo esencial de su doctrina ha llegado a ser el bien de todos.

En fin, para no entretenernos con otros ejemplos[13], ¿no asistimos desde hace unos treinta años a un movimiento análogo a propósito de la misma noción de la teología? Durante algunos siglos —los mismos precisamente o aproximadamente en los que se prepara y después acaba por prevalecer la idea sistematizada de la «naturaleza pura»—, los teólogos estuvieron por lo general bastante de acuerdo en admitir que su disciplina era esencialmente una ciencia de las «conclusiones»; que debía menos penetrar, por decirlo así, en el interior mismo del Objeto revelado para adquirir de él «alguna inteligencia», que a partir de éste sacar unas consecuencias cada vez más numerosas, pero también, por la fuerza de las cosas, siempre más remotas[14]. Pero a pesar de las considerables diferencias que los oponen, aun en lo que se refiere al método, los teólogos actuales están cada vez más concordes, según parece, en rechazar un concepto semejante, que consideran desgraciado, y un conocimiento más exacto de la doctrina de los grandes escolásticos, en particular de santo Tomás, los ratifica en esta dirección[15]. En efecto, santo Tomás concebía la ciencia teológica «mucho menos como añadiéndose a la Escritura que como contenida en ella»[16]. Para él, «el estudio y la inteligencia de la Biblia» seguía siendo «un fin y la teología

[11] *Esquisse du Mystère de la Foi* (1924), pp. 51 y 52; *Cf.* p. 18. *Mysterium fidei* (1921; 2.ª éd., 1924).

[12] *Cf.* M. de la TAILLE, *The Mystery of Faith and Human Opinion contrasted and defined* (1930).

[13] Otro ejemplo. Sin tomar partido en la discusión, vemos como el padre Louis Bouyer ha podido hablar de una «deterioración sufrida por nuestro pensamiento a causa de la teología de la Confirmación... La vaga y empobrecida noción que nos ha transmitido el último período de la Edad Media, ha hecho negligir el sacramento y Aquel que se nos da en él»: *Le sens de la vie monastique* (1950), pp. 120-121. Del mismo autor: *On the Meaning and Importance of Confirmation*, en *The Eastern Churches Quaterly*, vol. 7 (1948). ¿Y qué decir de la «colegialidad episcopal» y de sus diversas implicaciones?

[14] Pueden hallarse algunas indicaciones y referencias en nuestro estudio *Le problème du développement du dogme*, en *Recherches de science religieuse*, t. 35 (1948).

[15] *Cf.* M.-D. CHENU, o. p., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (1950), pp. 221 y 226.

[16] Etienne GILSON, *Le Thomisme*, 4e éd., p. 21, nota.

un medio»[17]. Siguiendo sus huellas, se tiende a reconocer que la teología que ha elaborado mejor sus métodos, que se ha provisto de todos sus «instrumentos racionales» y que ha conquistado respecto a la exégesis su plena «autonomía técnica», en realidad no va nunca más allá de la Palabra divina, la cual la mide siempre, la envuelve y la juzga...[18]

Eso es lo que les ha pasado a muchas otras teorías[19] y podría también sucederle a cierta teoría de la «naturaleza pura», tal como se ha amplificado, especificado y sistematizado en Occidente en el curso de estos últimos siglos. Es un hecho de que, ésta, ha reinado sin discusión durante este tiempo en el interior de la Escuela[20]. Notemos sin embargo que el tiempo de su reinado parecerá corto si lo colocamos dentro de los veinte siglos de tradición católica. Notemos asimismo que la teoría nunca ha penetrado en la teología oriental[21]. Semejante ausencia tampoco ha sido considerada seriamente como un obstáculo a la unión: aquellos mismos que, como A. Palmieri, se sienten inclinados a acentuar la discrepancia doctrinal entre las dos Iglesias, no hacen la más mínima alusión a una diferencia sobre este punto[22]. Es este un hecho muy

[17] P. MANDONNET, *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas*, en *Revue thomiste*, t. 11 (1928), p. 35.

[18] En su introducción al *Symbolique*, Moehler hacía para los protestantes unas reflexiones análogas. «¿Por qué, pues, los protestantes, escribía, quieren atribuir sin más a la Iglesia universal las opiniones particulares de sus miembros, como si tal o cual doctor les hubiesen dado la existencia...? Sería absurdo confundirlas con la doctrina de la Iglesia. Puede hasta ocurrir que este o aquel sistema obtengan un asentimiento general durante un cierto período de tiempo, pero con todo, no siempre puede considerárselo como una parte integrante del dogma, etc.» (Tr. fr., pp. 44-45).

[19] Lo mismo debe decirse en el orden práctico. Todo cambio, aun general, y ampliamente justificado por las circunstancias, no representa forzosamente un progreso puro y simple. *Cf.* Dom PIERRE SALMON, *L'Office divin* (1959), p. 65: «Cada Iglesia particular tenía su liturgia, su Pontífice y, en consecuencia, sus libros litúrgicos. Si la unificación realizada por Pío V en provecho de la liturgia romana, y luego la vuelta a ésta en el siglo XIX, fue una necesidad, no fue en cambio una absoluta ganancia. A fuerza de insistir sobre la unión con Roma, se ha perdido el sentido y la celebración de la Iglesia particular. Podría preguntarse si la recitación del oficio privado según la comodidad de cada uno, conforme al *Breviarum romanum*, expresa suficientemente lo que era la gran realidad de la oración celebrada oficialmente, públicamente, a las mismas horas, en todas las iglesias de una misma diócesis, y paralelamente, en todas las diócesis, tal como se había hecho durante diez siglos».

[20] Excepto en la escuela agustiniana y algunas aisladas.

[21] W. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, pp. 96-97.

[22] *Theologia dogmatica orthodoxa ad lumen catholicae doctrinae examinata at discussa*, t. 2, *Prolegomena* (Florence, 1913), en reacción contra los autores que minimizan la discrepancia: pp. 174-180.

importante, y su significación se agranda aún más para quien considere, como es justo, que el conocimiento de la doctrina de los orientales es «indispensable para la buena salud cristiana del Occidente latino»[23]. No es que tengamos que sacrificar siempre, ni siquiera modificar, nuestro modo de ver. Pero la percepción de esta clase de divergencias dentro de la unidad de la fe ejerce un papel bienhechor como reductor. Nos guarda de ciertas indebidas exageraciones. Nos ayuda a mantener en su justo lugar, por más aprecio en que podamos tenerlas, ciertas teorías a las que nos sentiríamos tal vez tentados de dejar invadir el dominio reservado a las verdades divinas.

La ausencia de toda consideración sobre la «naturaleza pura», en el sentido moderno de la palabra, en la teología de los orientales se explica por el hecho de que la antigua tradición griega no requería una idea semejante. (No decimos con esto que comportaba su negación). Pues bien, creemos que otro tanto ocurría con la tradición latina, y que esta situación se ha mantenido hasta una época muy avanzada.

Es posible que la organización de la nueva teoría haya influido más o menos en la interpretación de los textos antiguos. Que se piense, por ejemplo, en los textos de santo Tomás relativos a una doble beatitud[24], o al destino sobrenatural del hombre[25]. *Clara Angelici sententia obscurata (est), et ad alios tracta sensus*[26]. La cosa ha ido tan lejos, y los

[23] M.-D. CHENU, *op. cit.*, p. 212.

[24] *Cf.* nuestro artículo *Duplex hominis beatitudo*, en *Recherches de science religieuse*, t. 35 (1948), pp. 290-299.

[25] Así, el padre M.-J. CONGAR escribe (art. *Théologie*, en DTC, t. 15, col. 379), que santo Tomás, en el análisis de *Prima*, q. 1, a. 1, «establece como necesario (de necesidad hipotética, pero absoluta) que el hombre, elevado al orden sobrenatural, reciba comunicación, etc.». Ahora bien, santo Tomás decía simplemente: *...Quia homo ordinatur a Deo ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit...* sin sugerir nada de una necesidad «hipotética». *Cf.* el prólogo de la *Contra Gentiles*, 1.4, donde tampoco se habla de una hipótesis de «elevación»: *...Ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit...* Hallamos en cambio un comentario más sobrio en Etienne GILSON, *Le Thomisme*, 4e éd., p. 30. TOLEDO, por ejemplo, decía simplemente: *Ex eo probat (S. Thomas) cognitionem revelatam esse homini necessariam, quia finis ipsius supernaturalis est (Enarratio*, t. 1, 1869, p. 17). O Fr. de VICTORIA: *Probat (necessitatem revelationis) quia homo ordinatur in Deum tanquam in ultimum finem. Sed Deus isto modo, in quantum finis ultimus, excedit humanam rationem.* (Bricio Torres, p. 33) *Ibid.: ...neque, Deum, ut est objectum et finis humanae creaturae, cognoscere potest homo per lumen naturale.*

[26] Vict. DOUCET, o. f. m., *De naturali seu innato supernaturali desiderio juxta theologos a saeculo XIII usque ad XX*, en *Antonianum*, 4 (1920), p. 189.

hábitos se han vuelto tan inveterados, que hace falta un cierto tiempo y a veces un esfuerzo minucioso de análisis para aprender a leer de nuevo estos textos, muy claros de por sí. Esto es todavía un fenómeno muy natural. Por lo demás, son muchos los que renuncian ya a un concordismo histórico, a todas luces arbitrario, en lo que concierne a las dos doctrinas agustiniana y tomista. Muchos —no todos, desde luego— no dudan ya en abandonar a san Agustín; al menos lo reconocen menos explícito o lo declaran menos «distinto». Hablando en general, admiten un poco molestos que: *Aliqui auctores antiquiores obscure et ambigue de hac re loquuntur*[27]. Pero son varios los que creen poder hallar todavía en santo Tomás de Aquino una garantía para su teoría. A decir verdad, y por lo que se deduce de ciertos indicios, parece que están cada vez menos seguros de ello. El padre Descoqs, por ejemplo, declaraba no hace mucho poner «fuera de causa» la opinión de santo Tomás, al constatar que se la interpretaba en todos los sentidos; «nosotros dejamos —decía— a los historiadores de profesión el cuidado de zanjar el debate, si pueden hacerlo jamás»[28], y sucede que los historiadores más avisados esquivan prudentemente la averiguación...[29]

La alternativa en la historia del pensamiento tomista viene señalada por la exégesis de Cayetano (1468-1534), preparada, por supuesto, acompañada, continuada y más o menos transformada por muchas otras. Los teólogos del siglo XVI lo habían ya observado. Suárez, por ejemplo, siguiendo a Cayetano en lo esencial, no señala con todo la novedad de su posición —aunque, en su eclecticismo, procure buscarle algún apoyo más antiguo[30]. Muchos llegaron a juzgar la cosa en términos muy subidos. Así el jesuita Francisco Toledo, que lucha con toda conciencia para restablecer el verdadero pensamiento de santo Tomás contra las tesis, juzgadas innovadoras, de Cayetano[31]; así también el dominico Domingo de Soto, según el cual la «glosa» de

[27] Así, V. CATHREIN, s. j., *De naturali hominis beatitudine*, en *Gregorianum*, 1940, p. 408.

[28] *Praelectiones theologiae naturalis*, t. 2 (1932), pp. 431 y 239, a propósito de la doctrina tomista del «deseo natural».

[29] *Cf.* Juan ALFARO, s. j., *Lo Natural y lo Sobrenatural, estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano*, 1274-1534 (Madrid, 1952), p. 15, a propósito del «deseo natural»: «No tratamos de investigar si Cayetano interpretó fielmente en este punto a santo Tomás, etc.». Prudencia justificada, después de haber examinado seriamente la cuestión. La obra, de una reedición remarcable, ha esclarecido grandemente la tradición teológica sobre nuestro tema.

[30] Esta constatación de Suárez ha sido señalada por John O. RIEDL, en *Jesuit Thinkers of the Renaissance*, ed. by Gerard Smith (Milwaukee, 1939), p. 215.

[31] TOLEDO, *In Primam*, q. 1, a. 1; q. 12, a. 1.

Cayetano al texto de la *Summa, destruit textum*[32]; lo mismo aparece un poco más tarde en el franciscano Macedo, el cual critica ásperamente la arbitrariedad de estas glosas[33]; tal sucede aún con muchos otros, a los que tendremos ocasión de citar más adelante.

Estas constataciones y protestas parecen haber caído muy pronto en el olvido. Pero he ahí que desde hace algún tiempo se dejan oír algunas voces similares. «Uno se pregunta —escribía el canónigo Baltazar en 1928— cómo pudo Cayetano proponer su exégesis, y cómo fue tomada verdaderamente en serio durante tanto tiempo»[34]. En 1933, el padre A.-E. Motte escribía a su vez en el *Bulletin thomiste:* «En realidad, la exégesis de Cayetano... desconoce todo el interés del esfuerzo de santo Tomás»; los intérpretes que le han seguido «enervan» los «textos cristalinos de las dos Sumas»; desconocen «el punto de vista de los antiguos escolásticos» y «tergiversan su interpretación»[35]. En 1934, el padre Vallaro, sin descubrir nuevamente todo el pensamiento de santo Tomás, indicaba también, en el *Angelicum,* las diferencias entre la *Summa* y su gran comentarista[36]. En 1936, y otra vez en el *Bulletin thomiste,* el padre Motte podía felicitarse de ver crecer el número de los «teólogos que rompen con la tradición que proviene de Báñez y de Cayetano[37] y continuada por los Salmanticenses, Gonet, Gotti, Billuart...». El padre A. Raineri le hacía eco en el *Divus Thomas* de Plasencia[38]. Ni han parado el movimiento algunas protestas, como las del padre Angelo M. Pirotta, que se lamentaba de «semejante osadía»[39] y se esforzaba en probar que Cayetano en perfecta coherencia, *firman*

[32] *De sacra doctrina, In Primam Partem,* q. 1 (ed. Cándido Pozo, s. j., *Archivo teológico Granadino,* 21, 1958, p. 218).

[33] *Collationes,* t. 2, pp. 396-400. Lo mismo Juan PRUDENTIUS, *Opera theologica posthuma* (1960), p. 46.

[34] En *Criterion,* 4 (1928), p. 473. *Cf.* ya antes al padre MARTIN, o. p., en *Ephemerides theologicae lovanienses,* 1 (1924), pp. 352-354.

[35] T. 3 (1933), pp. 660, 665 y 674.

[36] T. 11, pp. 141-142.

[37] T. 4 (1936), pp. 574 y 580.

[38] *De possibilitate videndi Deum per essentiam,* en *Divus Thomas* (Plac.), t. 39 y 40 (1936 y 1937); especialmente t. 39, pp. 422-424.

[39] *Escatologiae seu Eudaemonologiae creaturae intellectualis lineamene juxta Cajetani doctrinam, en II Cardinale Tomaso di Vio Gaetano nel 4° Centenario della sua morte (Riv. di filosofia neo-scol.,* vol. 27, marzo 1935), p. 73: *Nec putandum est... Cajetani doctrinam... a mente S. Thomae exulare, ut pauci (v. g. Vallaro, o. p.) scribere audent, etc.* Según el padre Pirotta, toda la diferencia procede de que santo Tomás se dirigía a los teólogos, mientras que Cayetano lo hacía a los gentiles: *ideo profundior est ac verior interpretatio Cajetani.* Pero si se dice que la interpretación es «más verdadera» que el mismo texto, ¿no equivale esto a confesar que existe una diferencia real de pensamiento?

solidamque S. Thomae doctrinam de presenti quaestione semper et ubique concinavit et docuit. En 1952, el padre Juan Alfaro, s. j., dejaba oír, aunque con cierta timidez, una voz de concordia[40]. Y he ahí que en 1957, en el primer número de su revista *Divinitas,* monseñor Piolanti reconocía que el gran cardenal «separa» de tal forma los dos órdenes, natural y sobrenatural, que se separa él mismo de santo Tomás[41]. Es del todo cierto que Cayetano, al negar a la inteligencia creada todo deseo natural de ver a Dios[42], al contrario de santo Tomás que decía y repetía: *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*[43], no ha «precisado» ni por asomo, ni ha «desarrollado» el tomismo respecto a este punto; no lo «ha llevado hasta sus últimas consecuencias» ni lo ha conducido a su término, como se ha escrito recientemente con una intención conciliadora ciertamente loable: ha cambiado profundamente su orientación[44]. Etienne Gilson lo ha hecho constar más de una vez a propósito de otros artículos de la *Suma teológica:* Cayetano no condesciende más «con ninguna curiosidad histórica desinteresada» al interpretar a santo Tomás que al interpretar a Aristóteles; más de una vez «lo que Cayetano comenta no es lo que dice santo Tomás, y uno observa en él una suerte de exterioridad respecto a ciertas nociones fundamentales» de su autor; «las distinciones que tan hábilmente introduce no tienen por objeto comprender mejor el pensamiento de santo Tomás, sino sustituirlo por el suyo»; después de su comentario, «sólo resta del artículo lo que de un reloj del que se ha quitado el resorte»[45]. Esto es lo que confirma el padre S. Dockx, o. p., en lo

[40] Véase *infra,* cap. 8. Será provechosa también la lectura de la tesis romana del padre Lorenzo M. BERARDINI, o. f. m. conv. sobre *La nozione del soprannaturale nell'antica Scuola Francescana* (1943); sobre Cayetano, p. 28.

[41] *Vecchie Discussioni e Conclusioni recenti nel Soprannaturale nel Pensiero di S. Tommaso; Divinitas,* I (1957), pp. 93-117. Véase infra, cap. VIII, nota 72.

[42] *In Primam,* q. 12, art. 1: *Non videtur verum, quod intellectus creatus naturaliter desiderat videre Deum;* y más claramente si cabe, *De potentia neutra et de natura potentiae receptivae.* Véase *infra,* p. 177.

[43] *Contra Gentiles,* l.3, c. 57.

[44] Véase *infra,* cap. VIII. Habiendo escrito el padre Vincent BAINVEL, en *Nature et surnaturel* (1903), p. 130, que se había logrado un progreso en el lenguaje y el pensamiento tomistas, mediante la introducción de la idea de la «naturaleza histórica», le respondió el canónigo Pierre TIBERGHIEN, en su estudio policopiado sobre *La question des rapports du naturel et du surnaturel...,* p. 17: «Si se conviene en que hace falta *precisar* el pensamiento de santo Tomás, ¿no sería también necesario buscar una continuación de este pensamiento en el mismo sentido en que lo ha orientado santo Tomás?».

[45] *Cajetan et l'humanisme théologique,* en *Archives d'histoire doctrinale littéraire du moyen âge,* 22 (1955-56), pp. 133 y 118, nota 1. *Cajetan et l'existance,* en *Tijdeschrift voor Philosophie,* 15 (1953), pp. 268 y 271.

referente a nuestro tema: «Cayetano modifica la argumentación, y aun el texto de santo Tomás, por estimar imposible el aceptar que el hombre, en cuanto imagen de Dios, esté ordenado a la visión beatífica, como a su fin». En vez de poner como base de su razonamiento «la naturaleza del hombre en cuanto que está hecha a la imagen de Dios», considera esta naturaleza solamente en cuanto queda «elevada por la gracia»[46].

El padre Pierre Rousselot lo había ya demostrado en 1908 en su célebre tesis, aunque tan desconocida como célebre. Contra las interpretaciones de Cayetano, decía él, basta «aducir el desarrollo del sistema en la *Suma contra los Gentiles*. Las mismas pruebas se consideran como conclusivas para el hombre y para las Substancias separadas: ¿qué experiencia ha permitido descubrir en ellas este deseo, si no es natural, antes contingente...? Santo Tomás pone la exigencia de la visión en un nivel más alto que el de la humanidad real, rescatada, sometida a nuestras observaciones... Los primeros y más generales de sus argumentos se aplican evidentemente, y a propósito, tanto a los ángeles como a los hombres... En la misma naturaleza de la inteligencia como tal es donde pone un cierto atractivo, un cierto apetito de Dios visto como El es»[47]. Si se prescinde de la palabra «exigencia», tomada del vocabulario de las controversias modernas, y que traduce mal el pensamiento de santo Tomás, no se comprende cómo es posible rechazar estas observaciones de Rousselot. Por las mismas fechas, otro teólogo, H. Ligeard, sulpiciano, empleando un eufemismo, reconocía que la doctrina de Cayetano quedaba «un poco al margen del maestro»[48]. Un discípulo de Rousselot, el padre Guy de Broglie, hablaría un poco más tarde de las «escapatorias» de Cayetano[49] y se lamentaría de que muchos tomistas modernos se hubiesen «conformado» con ellas. *Praeeunte Cajetano*, diría muy pronto el padre Victorin Doucet[50]. Y el padre Ed. Brisbois debía declarar que se trataba allí de una interpretación «tutiorista», «restrictiva y minimizante»[51]. Luego el padre Th. Deman, o. p., teniendo que definir la doctrina de los célebres Salmanticenses, referente «al deseo natural de ver la esencia divina», diría que ellos «se sitúan dentro de la tradición tomista de su tiempo, aun a riesgo de

[46] *Du désir naturel de voir l'essence divine d'après saint Thomas, Archives de philosophie*, 1964, pp. 79-80.

[47] *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 192 (3e éd., 1936, pp. 183-184).

[48] *La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel*, p. 42.

[49] *Recherches de science religieuse*, t. 14 (1924), p. 203.

[50] *Loc. cit.*, p. 177.

[51] *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas, Nouv. revue théol.*, 63 (1936), pp. 983-984.

expresar menos fielmente lo que hoy se tiende a considerar como el auténtico pensamiento de santo Tomás»[52]. Consiguientemente, y sea cual fuere su opinión personal, la mayor parte ha renunciado ya a amparar bajo la autoridad del Doctor Angélico el sistema dualista que niega todo deseo natural de la visión divina, y que corrientemente se pretendía sacar de su obra gracias a exégesis insostenibles[53]. A partir de 1905, el padre Vincent Bainvel lo había casi abandonado del todo, estimando que la respuesta dada por santo Tomás al problema «sirve más para causar la admiración que para instruirnos», y confesando un poco más tarde que sus fórmulas le parecían «un tanto desconcertantes»[54]. Igualmente, el padre Pierre Descoqs, volviendo sobre el tema en 1938, declaraba los textos de santo Tomás sobre el deseo natural como «verdaderamente antinómicos» y su pensamiento como «arrastrado por dos corrientes irreductibles e inconciliables»; él recurría por ende a Cayetano no como a un comentador fiel, sino como a «un metafísico y un teólogo de primer orden» en el que se puede encontrar una explicación «razonable», capaz de salvar la opinión de su maestro[55].

En estas condiciones, el obstinarse todavía en descubrir en el tomismo original nuestro moderno dualismo, arguyendo que «toda concesión respecto a este punto» equivaldría a convertir a santo Tomás en «un agustiniano»[56], no es aportar un argumento, sino confesar una derrota. Entre los que llegan a leer y a comparar los textos, son muy pocos los que se arriesgarían en adelante a sostener, sin ningún atenuante, que Cayetano «no ha innovado», o que las disertaciones de Juan de santo Tomás sobre la materia constituyen una «verdadera cima donde termina un valiente y tradicional esfuerzo preparado durante muchos siglos»[57]. Muy pocos se contentarían, para poder zanjar la

[52] Th. DEMAN, *o. p. Salamanque (Théologiens de)* en el *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 14 (1937), col. 1025.

[53] Los análisis del *Bulletin thomiste* y más aún los del *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, han contribuido mucho, en estos últimos tiempos, a lograr una mejor inteligencia del pensamiento tomista.

[54] *Nature et surnaturel* (1905), p. 129. *Revue pratique d'apologétique*, 1.° de agosto 1908, p. 650, nota 1.

[55] *Le mystère de notre élévation surnaturelle*, pp.128-133.

[56] L. JUGNET, *Pour connaître la pensée de saint Thomas d'Aquin* (1949), p. 23.

[57] Dom G. FRÉNAUD, *Esprit et grâce sanctificante, notes d'histoire doctrinale sur les premiers théologiens de l'Ecole thomiste*, en *La Pensée catholique*, 6e cahier, 1948, pp. 33 y 45. Sorprendentes reflexiones en un estudio que pretende por lo demás corregir errores históricos. Cayetano no ha inventado sin duda su tesis; pero él y algunos de sus contemporáneos han innovado al atribuir esta tesis a santo Tomás. *Cf.* JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, dissertatio 12, art. 2 y 3 (éd. de Solesmes, t. 2, 1934, pp. 130-145).

cuestión, con echar mano de «las distinciones capitales» establecidas por los grandes comentaristas[58]. Muy pocos, de quedar todavía algunos, puestos delante de textos perfectamente claros, juzgarían como suficiente observar que «no hace falta caer en un literalismo material, para seguir a santo Tomás»[59], y seguir diciendo aún, sin ningún otro examen, que «las posiciones tradicionales de la escuela tomista son del todo conformes con las de su fundador[60]. Se comprende fácilmente que hacía falta dejar pasar cierto tiempo antes de que muchos se abriesen a la idea de que «nuestros grandes comentaristas» podían no haber sido siempre fieles espejos[61], o que, como decían los carmelitas de Salamanca, no se habían contentado siempre «con guardar el depósito con fidelidad»[62]. Sin embargo, vence en muchos una justa solicitud del rigor histórico sobre «este exclusivismo un poco suspicaz» del que hablaba no hace mucho con delicadeza, pero no en vano, el padre H.-D. Gardeil, o. p., «y que ha podido llegar a veces a enmascarar el pensamiento mismo del Maestro con el de su comentarista»[63]. Algunos espíritus perezosos serán muy pronto los únicos que defenderán lo que ellos seguirán llamando, contra toda evidencia, «la intepretación común»[64].

Son ya numerosos los teólogos que, yendo más lejos, confiesan

[58] *Cf.* GOMBAULT, *Le problème apologétique,* después de dar algunas explicaciones sobre unos textos confusos: «Por lo demás, los comentaristas de santo Tomás aducen... muchas distinciones capitales»: *La science catholique,* 1903, pp. 196-197. Este procedimiento ha tenido luego sus fieles continuadores.

[59] GARRIGOU-LAGRANGE, *Revue thomiste,* 1936, p. 124, nota 20; y en 1935, *Angelicum,* p. 218: *Estne verum quod a tempora Cajetani plerique commentatores sancti Thomae male intellexerunt ejus doctrinam de desiderio naturali?* El autor ha vuelto después repetidas veces sobre el tema, sin intentar nunca refutar seriamente con textos a los historiadores cuyas afirmaciones rechazaba. El padre MOTTE ha podido resumir su posición sobre un punto capital con la fórmula siguiente: «Inútil leer los textos. Santo Tomás *no pudo* pretender demostrarlo» (*Bulletin thomiste,* 4 p. 574).

[60] *Angelicum,* 1948, p. 298.

[61] *Cf.* R. MULARD, *Revue des sc. philos. et théol.,* 14 (1925), p. 5.

[62] *Salmanticenses, Cursus theologicus,* t. 10, Dedicatio.

[63] *L'oeuvre théologique du P. Ambroise Gardeil* (1954), p. 171.

[64] De un modo particular debe aplicarse aquí las reflexiones del padre G. DEJAIFVE, s. j., *Vision de Dieu et Agapê, Pour une histoire de la notion thomiste de béatitude:* «Aun cuando algunos raros investigadores han emprendido ya un estudio exegético e histórico de la síntesis tomista, es con todo lamentable que la mayoría de los intérpretes recientes del texto de santo Tomás se contenten con recurrir para mayor facilidad a los comentaristas clásicos de la Escuela». Añade el autor: «Es el caso particular del comentario publicado recientemente por el padre Garrigou-Lagrange, 1951...» (Tesis policopiada, París, pp. 308-309).

ahora no descubrir en los escritos de santo Tomás ninguna afirmación explícita de la posibilidad de un orden puramente natural —entiéndase bien, de un orden completo implicando su finalidad última, en el sentido moderno de la expresión[65]. Con razón ellos no quieren a veces buscar allí más que una cierta preparación, por cierto muy oscura y disimulada, de una teoría que no creen poder abandonar o modificar por su propia cuenta. Así lo indica en 1950 el padre M. J. Le Guillou, en fórmulas por lo demás prudentes[66]. Lo mismo insinúa todavía en 1955 el padre Edward J. Montano[67]. «Los teólogos medievales no se han preocupado de la cuestión de la naturaleza pura»: este hecho viene reconocido por el padre Jacques de Blic[68]. Por su parte, el padre Guy de Broglie ha intentado descubrir «por qué la teoría de la naturaleza pura no aparece explícitamente hasta el siglo XVI», etc. Otros, como el padre Kors[69] o el padre Congar, nos demuestran muy bien que, en el lenguaje de santo Tomás, «estado de naturaleza pura» es una expresión contradictoria, dado que para él la «naturaleza pura» es la naturaleza «considerada en ella misma», esto es, independientemente de toda referencia a Dios, en sus principios constitutivos, «en su *quid,* independientemente del *status* en el que se halla»[70]. Algunos historiadores de fama se muestran más negativos, respecto al fondo mismo de las cosas. Uno de ellos, por ejemplo, dice que los escolásticos del siglo XIII tratan los problemas de la naturaleza y de la gracia sin suponer jamás, «en el interior de la creación, la noción de un orden natural caracterizado por un fin natural tascendente»[71]. La misma declaración,

[65] Esto lo había ya señalado hace mucho tiempo, entre otros, el padre Théodore de Régnon.

[66] *Surnaturel,* en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1950, pp. 235 y 238: «Santo Tomás no se había propuesto la cuestión explícitamente»; sin embargo, «el moderno laminado entre natural y sobrenatural comienza a ajustarse» en él, etc.

[67] *The Sin of the Angels, Soms Aspects of the Theaching of St. Thomas* (The Catholic Univ. of America, Studies on sacred Theology, 2nd Serie, n. 89; Washington, 1955), p. 335: «...a facet of the problem which did not occupy the Angelic Doctor himself». *Cf.* p. 113.

[68] *Mélanges de science religieuse,* 11947, p. 100. El autor juzga sin embargo que ello es debido a que «la cuestión no entraba entonces dentro del pensamiento teológico común».

[69] *La justice originelle...* (1922), pp. 119-120.

[70] CONGAR, art. *Théologie,* en DTC, t. 15, col. 386-387: Para santo Tomás «las cosas tienen su naturaleza propia, la cual no consiste en una referencia a Dios o en un orden respecto a Dios» de donde deriva la distinción entre *principia naturae y status. Cf. In 2 Sent.,* dist. 20, q. 1, a. 1; *Prima Secundae,* q. 85, a. 1 y 2.

[71] René-Charles DHONT, o. f. m., *Le problème de la preparation à la grâce, débuts de l'Ecole franciscaine* (1946), p. 211, nota 70.

tocante a santo Tomás, como consecuencia de análisis más precisos, la hallamos en Edgard de Bduyne[72], Dom A. Stolz[73], y en el padre Henri Bouillard[74].

Creemos que la opinión de estos historiadores no puede menos que prevalecer, a medida que se multipliquen los trabajos hechos con esmero y desinterés. Como ha escrito el padre Henri Rondet, «tarde o temprano, deberá llegarse a un acuerdo»[75]. Pero este último punto no es el que más nos interesa.

Si se considera la cuestión en sí misma, no debe sorprender que las resistencias sean más fuertes. Muchos teólogos rehúsan examinar el origen y los fundamentos de esta teoría de la «naturaleza pura», y siguen adheriéndose a ella dentro de los límites en los que se han acostumbrado a pensar toda la doctrina del sobrenatural. Con todo, bajo el influjo del cambio introducido en las posiciones históricas, otros aceptan este examen crítico. Como afirma uno de ellos, no se ve ya en esta cuestión de la «naturaleza pura» más que una «cuestión vidriosa», cuya solución teológica presupondría «la demostración de sus bases filosóficas», y que puede soslayarse con el fin de llegar a un acuerdo[76]. Algunos, por fin, más decididos, creen que «esta hipótesis más bien estorba que sirve a la teología».

Renunciar al uso sistemático y exclusivo de semejante hipótesis, considerar el desarrollo que ha tomado en una época reciente, no como una eflorescencia central de la reflexión teológica, sino más bien como una excrecencia, no equivaldría necesariamente a rechazarla. Con mayor razón, esto no equivaldría a renunciar a los aspectos de la verdad cuya salvaguarda se encargó de asegurar durante cierto tiempo. Ni equivaldría tampoco a aceptar su contradictoria, al continuar adheriéndose a sus

[72] *Saint Thomas d'Aquin* (1928), p. 97. El autor, partiendo de presupuestos modernos, ve en ello un «lunar» en la obra de santo Tomás.

[73] *Théologie de la mystique* (tr. fr., 1939), pp. 156-162.

[74] *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (1944), pp. 77-82. Véase también Dom M. CAPPUYNS, en *Bulletin de théol. anc. et médiévale*, t. 5 (1947), p. 252. Aimé FOREST, *Saint Thomas d'Aquin* (1923), pp. 133-135, etc.

[75] *Nature et surnaturel dans la théologie de saint Thomas d'Aquin, Rech. de sc. rel.*, t. 33 (1947), p. 485; *cf.* pp. 56-97. Ya en 1913, Blondel, que había adquirido una verdadera familiaridad tanto con la obra de Aristóteles como son ciertas partes de la de santo Tomás, señalaba «el error positivo que representaría atribuir, sea al uno o al otro, el pensamiento de determinar o de codificar» la naturaleza pura «frente a la sobrenaturaleza»: Bernard de SAILLY, *Comment réaliser l'Apologétique intégrale*, p. 180, nota. Et. GILSON ha publicado un estudio *Sur la problématique thomiste de la vision béatifique*, en los *Archives d'hist. doctr. et lit. du m. âge*, 1965, pp. 67-88, al que se deberá recurrir sin falta.

[76] A. MICHEL, en *L'Ami du clergé*, 21 julio 1949, pp. 462-463.

presupuestos. No importaría, por consiguiente, de ningún modo adoptar la doctrina de los que negaron su posibilidad por una u otra razón. Podría ser muy bien el medio adecuado de rendir justicia a lo que exigen sus más acérrimos partidarios. Esto sería, sin embargo, como en muchos de los casos que evocamos al principio, volver de golpe a la simplicidad y a la antigüedad, al menos en cierta medida.

Retorno a la simplicidad. Las complicaciones no representan siempre un progreso del pensamiento, ni mucho menos. *Non enim multiplicatio semper ubertatem significat*[77]. Cierto que, no menos en teología que fuera de ella, no existan motivos para retraerse sistemáticamente de cualquier análisis, de cualquier distinción o de cualquier precisión nueva que la necesidad de descartar el error o el movimiento espontáneo del espíritu muestren oportuno. Pero hay que confesar que la solidez de nuestra doctrina y su profundidad más bien disminuyen que aumentan debido a cierta falta de sobriedad. La pendiente que impele hacia las cuestiones «curiosas» no siempre lleva el sello de una verdadera reflexión: Gerson lo señalaba ya a propósito de los teólogos de su tiempo[78]. La proliferación indefinida de los conceptos o la acumulación de las hipótesis no está exenta de peligros. Tanto en teología como en filosofía puede llegar a ser indispensable el poner a veces en práctica aquella «cura para adelgazar» que había recomendado León Brunschvicg.

Retorno al mismo tiempo, de alguna manera, a la antigüedad. Lo que no significa un retorno a un estado doctrinal «rudimentario» o «indiferenciado». Es ser muy ingenuo el representarse el movimiento de las ideas a lo largo de los siglos, y en especial en teología, como si se tratase solamente de una larga elaboración, un largo camino para pasar de lo implícito a lo explícito, o de lo confuso a lo distinto, o de lo virtual a lo actual, hasta llegar a un cierto estado privilegiado que sería declarado como término definitivo de esta evolución a menos que se prefiera dejar el camino indefinidamente abierto. Como si un autor, dentro de la perspectiva de sus propios problemas, no pudiese aventajar a otro que viene después de él, aunque con respecto a éste y desde su punto de vista, puede no ser preciso[79]. Y como si la debilidad humana,

[77] SAN AGUSTÍN, *In psalmum 4*, n. 9.

[78] *Cf.* GERSON, *Prima lectio contra vanam curiositatem: Philosophos antiquos sicut curiositas fefellit, ita formidandum est ne Theologos nostri temporis ipsa similis curiositas decipiat. Opera*, t. 1, 91 B.

[79] Etienne GILSON reacciona contra una ilusión análoga, al comienzo de su obra sobre la *Philosophie de saint Bonaventure*, y se niega a ver en éste a «un santo Tomás virtual e incompleto» (p. 11), y en su doctrina a «un tomista vacilante». Los que la interpretan de este modo no llegan a ver «los problemas concretos a los que

de la que no se halla exento el teólogo, no le llevase fatalmente a negligir ciertos valores a medida que pone el acento en otros. O también, como si la teología, no se sabe por qué clase de preservación milagrosa, no pudiese pasar nunca por una especie de momentos de decadencia... En realidad, hallamos aquí, en esta ciencia cuyo carácter hubiese tenido que preservar mejor de semejantes invasiones, los ecos —sin duda inconscientes— de aquellas doctrinas fáciles del progreso que habían deleitado la edad que nos ha precedido. Pero ni el burgués de Luis-Felipe, que creía haber cerrado la era de la Revolución, ni los intelectuales de comienzos de siglo, que sonreían ante las perspectivas abiertas de Condorcet de un progreso indefinido, pueden servirnos de modelo.

Lo sabemos: la Iglesia, guardiana de la verdad revelada, nos asegura cada siglo, de una manera indefectible, la conservación pura e integral de la fe. Con más o menos fortuna, el esfuerzo de cada siglo contribuye también a valorizar este depósito sagrado, por medio de ciertas explicaciones que el magisterio eclesiástico puede hacer suyas, y que tal vez llegue a ratificar solemnemente[80]. Sin embargo, no todos los resultados de este trabajo teológico pueden prometerse igual suerte. No todo es canonizable. Ni tampoco todo es igualmente sólido, ni destinado a durar sin fin. «Respecto al desarrollo del dogma, las adquisiciones o las exclusiones son definitivas; en cambio, en teología tienen cabida una multitud de hipótesis, de probabilidades, de controversias»[81] de fallos y de rectificaciones. A veces hasta llegan a brotar «ramas chuponas»...[82] La historia más reciente nos lo advierte ocasionalmente. Por eso no podemos tampoco compartir la superstición por lo «moderno» en cuanto a tal, que parecen admitir algunos teólogos, sea cual fuese la definición exacta que se le dé. Para poder deshacerse sin más de doctrinas, desde mucho tiempo ha tradicionales y que no han sido desaprobadas por ninguna declaración de la autoridad competente, no estimamos suficiente el aplicarles sin razón alguno de los apelativos de «concepciones arcaicas» o «teorías superadas»[83]. No creemos que una

da una respuesta», y por eso piensan que da una respuesta imprecisa a ciertos problemas que, de hecho, no se planteaba puesto que no tenía razón alguna para planteárselos (pp. 16-17).

[80] Nosotros hemos propuesto algunas indicaciones sobre el papel de los teólogos en la evolución del dogma, en el estudio *Le problème du développement du dogme*, citado más arriba.

[81] L. de GRANDMAISON, *Le développement du dogme chrétien*, en *Revue pratique d'apologétique*, 15 enero 1908, p. 527.

[82] La expresión es de Karl BARTH, *Dogmatique*, tr. fr., t. 1, 2, 1, p. 124, que la aplica a otro tema.

[83] Jean RIVIÈRE, *op. cit.*, *Cf. supra*, p. 16.

actitud demasiado desdeñosa frente al pasado nos disponga favorablemente a conservar su patrimonio, aun respecto a los valores más seguros. Tampoco creemos que una dichosa fatalidad nos predestine a ver todas las cosas de un modo menos «inadecuado», por el mero hecho de haber nacido después. Ni que se pueda autorizar sin más discernimiento toda nueva teoría, por bautizarla con el mote «desarrollo»[84]. Ni tampoco que se pueda añadir algo a nuestra admiración de Dios celebrando «el carácter espléndidamente moderno de su personalidad creadora»[85]. No negamos, con todo, el progreso, aun el teológico; es más, afirmamos que ningún otro progreso en el mundo es más cierto ni más definitivo que esta parte del progreso teológico que concurre al progreso del dogma y acaba por confundirse con él; pero además de esta parte canonizada de esta forma, sabemos que existe otro género de progreso, muy legítimo por cierto, y al admitirlo, estamos muy lejos del sombrío espíritu que movía a los escritores de Port-Royal a quejarse en toda ocasión de las «nuevas invenciones», decían ellos, «que se fabrican todos los días a nuestra vista» presentándolas como si fueran «la antigua fe de la Iglesia»[86]: puesto que esta «antigua fe», lo sabemos, es viviente, y su vida es necesariamente fecunda[87]. Sencillamente, no creemos que el progreso teológico sea total, que no tenga jamás su desquite ni que se pueda siempre, sin examen ni reflexión, afirmarlo *a priori*.

Respecto a la doctrina del sobrenatural, ¿se trataría en el caso presente, como lo piensan algunos, de un retorno al agustinismo? Sí y no. Sí, en cierto sentido, ya que es del todo verdad que la obra de san Agustín nos suministra una de las expresiones más profundas de esta «paradoja fundamental que constituye la relación del hombre con Dios»[88]. Sólo que, de una parte, lo esencial de este «agustinismo» es tanto el producto de los grandes escolásticos del siglo XIII como del mismo san Agustín, y no debiéramos perder el beneficio de ninguna de sus explicaciones. Como hemos dicho, es además el producto de la tradición griega; no está ligado al pensamiento del doctor de Hipona, en

[84] Frente a ciertos excesos recientes, el padre Louis Bouyer ha podido hablar de teorías «trastornadoras» de la evolución.

[85] *Cf.* Blaise ROMEYER, s. j. *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, t. 2, 1936, p. 65.

[86] *Cf.* PASCAL, 3.ª *Provincials*. Véase nuestra *Méditation sur l'Eglise*, cap. 1.

[87] *Cf.* M. BLONDEL, *Exigences philosophiques du christianisme*, p. 31: «La tradición... es la voz de la eternidad en el tiempo... ella es perpetuamente renovadora, puesto que bebe la verdad que transmite en la fuente inagotable».

[88] Etienne GILSON. *Philosophie et incarnation selon saint Martin* (Montreal, 1947), p. 9.

lo que pueda tener de exclusivo, y el ejemplo mayor de santo Tomás de Aquino demuestra que se acomoda muy bien a un aristotelismo transformado por los principios que están en la base de toda filosofía cristiana[89]. *Ipsa Dei visio est essentialiter ultimus finis humanae animae, et ejus beatitudo:* esto es sin duda un texto agustiniano, y pertenece en cambio a santo Tomás[90]. De otra parte, el mismo san Agustín y muchos de sus discípulos han mezclado habitualmente dos problemas que nosotros hemos aprendido desde hace tiempo a distinguir mejor —y que ya distinguían muy bien los doctores griegos de la línea ireniana—, el problema del último fin y el de la dotación inicial del hombre en vistas a su encaminamiento hacia la salvación[91]. De ahí alguno de los equívocos cuyas huellas uno puede observar a través de quince siglos de historia, y que con todo interés se quieren disipar[92].

[89] No existe por nuestra parte la tendencia a «exagerar la concordancia doctrinal entre san Agustín y santo Tomás», a «realizarlo todo hasta el exceso», a no tener bastante en cuenta las diferencias de las fórmulas y de los conceptos a que no los juzgaríamos en su justo valor». Quisiéramos responder a estas observaciones hechas por Dom M. Cappunys con mucha benevolencia (*Bulletin de théologie ancienne et médiévale,* t. 5, 1947, p. 253), que los concordismos nos son siempre sospechosos; pero cuanto más fuertes son las diferencias conceptuales y sistemáticas, tanto más salta a la vista la evidencia de la fuerza mayor de algunas ideas fundamentales, por las que se halla asegurada a lo largo de la Tradición, y más allá de la misma unidad estricta de la fe, una cierta unidad del pensamiento cristiano.

[90] *In 4 Sent.,* dist. 49, a. 2. *Cf. infra,* muchos otros textos.

[91] Se sabe que en la doble controversia bayanista y jansenista, detrás del problema del pecado y de sus consecuencias, era la segunda de estas cuestiones la que estaba directamente en juego, mientras que la primera no entraba sino de una manera indirecta.

[92] Se hallaría a este respecto una preciosa indicación de santo TOMÁS, *De veritate,* q. 18, a. 1, ad 5m. 6m et 7m: *Homo factus erat ad videndum Deum, non in principio, sed in ultimo suas perfectionis etc. Cf. Prima Secundae,* q. 5, a. 7: *...Solius Dei proprium est quod ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationen praecedentem... In 2 Sent.,* q. 1, a. 1. Igualmente en san Buenaventura, In 2 Sent., d. 3, p. 2, a. 1, q. 1: *Necesse est etiam quod omne quod Deus facit, sit perfectum vel perfectibile;* d. 29, a. 1, q. 2, ad 3m: *Ad illud quod obicitur, quod Dei perfecta sunt opera, dicendum quod est perfectio quantum ad esse primum, et est perfectio quantum ad esse secundum...;* et a. 2, q. 2, ratio 3a (t. 2, p. 114 et 703). *Cf.* Roberto de MELUN, *Sententiae* 1.1, p. 1, c. 20: *Quod dicunt divinam potentiam non decere aliquid imperfectum fecisse, nec ejus sapientiam aliquid informe, ... ut ne negamus. Nam eorum contraria indubitanter asserimus, id est, divinam decere potentiam facere aliquid imperfectum, et ipsius sapientiam aliquid informe. Quod quotidiani usus experientia probamus, in qua fronte negare possumus?...* (Ed. Martin, p. 219).

En fin, el retorno a lo esencial de una posición antigua no debería implicar nunca una pura y simple reconstrucción. Semejante arcaísmo —la palabra sería aquí muy apropiada— es siempre engañoso. Comporta el mismo peligro de ilusión, aunque en sentido inverso, que implican las ideas del progreso fatal y lineal. *Qui ante nos scripserunt, non domini nostri sed duces fuerunt*[93]. Cada vez que se recurre a los Antiguos, decía Casiodoro, se evitan toda suerte de disputas y embrollos[94]. Pero hay «embrollos» que se imponen y a los que uno no tiene el derecho, ni los medios, de eludir. Andando el tiempo, han aparecido algunas desviaciones y errores, a veces sutiles, que otra sutileza debe desbaratar con nuevas precisiones. Además, ni san Agustín, ni santo Tomás, ni otros muchos, podían plantearse todos los problemas que suscita y suscitará siempre en la inteligencia humana el dato dogmático, en los mismos términos en que nos vemos obligados a plantearlos hoy sin introducir porque sí el menor coeficiente personal. En este sentido, es verdad que nunca se vuelve hacia atrás. No se remonta jamás el tiempo transcurrido. Nuestra fe no es antigua, no pertenece al pasado: es eterna, y siempre nueva.

Si no hace falta, por lo tanto, cambiar —al menos nos lo parece— la economía general de la doctrina de los Antiguos, y si podemos todavía recoger la idea que nos han transmitido de nuestra relación de base con nuestro fin sobrenatural, con todo no es menos cierto que se impone un esfuerzo en vistas a demostrar mejor cómo esta idea maestra se mantiene en perfecta armonía con las exigencias de la fe, de acuerdo tanto con las necesidades actuales de nuestro espíritu como con la situación presente de la teología, en función de las dificultades que han nacido a consecuencia del desarrollo del pensamiento o por lo menos del cambio de perspectiva, y teniendo en cuenta también los nuevos peligros y las nuevas indicaciones del Magisterio[95].

[93] Guibert DE TOURNAL, *De modo addiscendi (Revue néo-scolastique,* 1922, p. 226).

[94] *Institutions des lettres divines, préface (PL,* 70, 1107 A et 1108 AB). Casiodoro habla sobre todo de sospechas de jactancia y de presunción que acecharían al novador.

[95] Debemos decir sin embargo, que en este esfuerzo estamos muy lejos de poner en duda el mérito o la ortodoxia de los autores de quienes discutimos las explicaciones que difieren de las nuestras.

II. UNA HIPOTESIS INSUFICIENTE

Es posible que este nuevo esfuerzo del pensamiento, al que nos invita una nueva situación, deba consistir sobre todo, con respecto al agustinismo, en asegurarnos mejor la consistencia real del orden natural en todos sus grados, y distinguir mejor ese orden natural considerado en sí mismo del orden que resulta del pecado, o aun en disociar mejor en nuestros análisis el problema de la destinación del problema de los orígenes.

Voluntas tanti Creatoris, conditae rei cujusque natura est[1]: verdad cierta, capital, pero incompleta. Era indispensable recalcar esto, como lo hizo san Agustín, para romper cualquier lazo con el naturalismo antiguo, y en vistas a no olvidarlo jamás sea cual fuere la técnica filosófica que se use. Si un Malebranche consideraba la idea de Naturaleza como una idea pagana, esto era debido a que él la entendía aún al modo antiguo, como subsistente por ella misma y viviendo de ella misma. Ahora bien, el dogma de la creación transforma profundamente y para siempre la idea que los filósofos podían haber concebido, tanto de las naturalezas particulares como del conjunto del universo[2].

[1] *De civitate Dei*, 1.21, c. 8, n. 2 (Bibliothèque augustinienne, 37, 1960, p. 412).

[2] Etienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2e éd., 1944, pp. 345-353: «La transformación profunda impuesta a la naturaleza helénica por la doctrina de la creación y de la providencia...». *Cf.* Jules LACHELIER, *Vocabulaire philosophique* de A. Lalande, p. 650: «el sentido fundamental» de la Naturaleza aristotélica «es la idea de una existencia que se causa o al menos se determina a ella misma... sin tener necesidad de ninguna causa ajena». Malebranche no tenía presente esta transformación radical efectuada más o menos conscientemente por el pensamiento cristiano.

La creación no es para cada ser un hecho que pertenece al pasado, una causa o una condición previa de existencia que no le afectaría por entero y a cada instante; le confiere a la vez una contingencia y una dignidad que la antigüedad pagana no había siquiera imaginado. Dios no está en absoluto ausente de su obra: *Non enim fecit, et abiit.* En pocas palabras, la antigua *Naturaleza* se ha convertido, dentro de un clima cristiano, en la *Creación*[3]. Pero eso nadie lo ha expuesto mejor que san Agustín[4]. Nadie ha manifestado mejor las consecuencias que de ello se siguen en el dominio del cosmos y en el del pensamiento[5]. Pero seguidamente debía valorizarse el otro aspecto de las cosas, con el fin de evitar los escollos de un sobrenaturalismo amorfo.

Ciertamente que, a pesar de las muchas afirmaciones en sentido contrario, debe mantenerse que «san Agustín ha enseñado tan claramente como era posible el valor ontológico de la distinción de la naturaleza y la gracia»; «y ha afirmado netamente esta distinción aun en el caso del estado de inocencia»[6]. El carácter propio e intrínsecamente sobrenatural de la adopción divina es uno de los elementos fundamentales de su doctrina; y es expresado tan claramente y con tanta insistencia, que sorprende que no todos se lo hayan reconocido. El pensamiento de san Agustín tampoco está tan dominado por el punto de vista del hombre caído como se ha dicho. Cuando quiere establecer que esta adopción divina del hombre es una gracia incomparable, inaudita, no lo prueba haciendo alusión a nuestro estado presente de pecadores, sino fundándose en esa razón universal, válida en cualquier hipótesis, que Dios sólo tiene un Hijo engendrado de su sustancia, que nosotros hemos recibido por creación una naturaleza humana, y que la adopción en el Hijo único nos hace participar de una manera maravillosa en la Naturaleza de Dios[7]. «Antes de ser hijos de Dios», dice por ejemplo,

[3] Sobre la idea agustiniana de la naturaleza; J. GONSETTE, *S. Pierre Damien et la culture profane,* 1956, pp. 50-51. *Cf.* William A. CHRISTIAN, *Augustine on the World, The Harward Theol. Review,* 46 (1953), pp. 1-25. André BLANCHET, *Claudel à Notre-Dame,* en *Littérature et le spirituel,* t. I, 1959, pp. 314-320.

[4] San BUENAVENTURA, *Epistola de tribus quaestionibus,* n. 12: *Nullus melius naturam temporis et materiae describit quam Augustinus..., nullus melius exitus formarum et propaginem rerum..., nullus melius naturam creationis mundi...*

[5] Etienne BORNE, loc. cit., p. 24: «En el agustinismo, la naturaleza no es ni vana esperanza, ni divino absoluto, ni opacidad ciega, puesto que no tiene su claridad de sí misma, y debido a que es conocida en una verdad que la sostiene, la sobrepasa y la rinde transparente al espíritu, y así llega a ser real e inteligible, abierta en fin a la poesía como a la ciencia moderna».

[6] Jacques MARITAIN, *Les degrés du savoir,* 1932, p. 602.

[7] *Contra Faustum,* 1.3, c. 3: *Unicum Filium Deus habet quem genuit de substantia sua... Nos autem non de substantia sua genuit: creatura enim sumus,*

«éramos ya alguna cosa, y hemos recibido entonces el beneficio por el que llegamos a ser lo que no éramos. La gracia nos ha constituido en lo que no éramos, esto es, hijos de Dios, pero antes éramos ya algo, y este algo era considerablemente inferior: éramos hijos de los hombres...»[8]. Nuestra «deificación» es una maravilla increíble y no se necesita otra cosa para decidirnos a creer en ella que esta otra maravilla más grande aún que constituye su principio, el Hijo de Dios hecho hijo del hombre. *Agnoscentes itaque conditionem nostram, atsi jam filii per gratiam, servi tamen propter creaturam, quia universa creatura Deo servit*[9].

Si hay por consiguiente un déficit en la doctrina agustiniana, no puede achacarse a no haber subrayado suficientemente la «deificación»[10], ni tampoco a una cierta confusión de los órdenes, natural y sobrenatural. Se ha exagerado a menudo, tanto respecto a san Agustín, como a muchos de sus discípulos representantes del «agustinismo pretomista», lo que se ha llamado la tendencia a «borrar las fronteras que separan el orden de la naturaleza del orden de la gracia»[11]. Etienne Gilson, en el preciso instante en que acababa de recordar la doctrina agustiniana de Dios *naturarum auctor,* ha podido añadir, sin ceder a un concordismo artificial, que sobre este punto capital «un lazo profundo une el agustinismo al tomismo, por encima de sus divergencias técnicas»[12]. No obstante, por algo diría san Alberto el Grande del gran

quam non genuit sed fecit. Et ideo ut fratres Christi secundum modum suum faceret, adoptavit. Iste itaque modus quo nos Deus, cum jam essemus ab Ipso non nati sed conditi et instituti, verbo suo et gratia genuit, ut filii ejus essemus, adoptio vocatur. Unde Joannes dicit: Dedit eis potestatem filios Dei fieri... Ipsum quippe habemus et Deum Dominum et Patrem: Deum quod ab Ipso... conditi sumus: Dominum, quod ei subditi sumus; Patrem, quod ejus adoptione renati sumus (PL, 42, pp. 215-216).

[8] Carta 140, *ad Honoratum,* c. 4, n. 10: *Eramus enim aliquid antequam essemus filii Dei, et accepimus beneficium ut fieremus quod eramus... Per ejus gratiam facti sumus quod non eramus, is est filii Dei; sed tamen aliquid eramus, et hoc ipsum aliquid multo inferius, hoc est filii hominum (PL* 33, 541, 542); y n. 11-12 (col. 542).

[9] *In psalm.* 122, n. 5 *(PL,* 37, 1634). *Cf. Sermo* 166, n. 4 (38, 909); s. 342, n. 5 (39, 1534). *In ps.* 49, n. 2: *Dii facti justificati, quia filii Dei vocabuntur* (36, 565), etc.

[10] Esto lo demuestra bien el padre Victorino CAPANAGA, o. e. s. a., *La deificación en la soteriología agustiniana,* en *Augustinus magister* (1954), et. 2, pp. 745-754, donde cita muchos textos.

[11] *Cf.* F. van STEENBERGHEN, en *l'Histoire de l'Eglise* de Martin et Fliche, t. 13, 1951, p. 205.

[12] *Moyen âge et renaissance,* en *Héloïse et Abélard,* 1938, pp. 216-217. El padre GARRIGOU-LAGRANGE decía también: *Sanctus Augustinus... recte... ostendit distinctionem realem inter naturam et supernaturalia,* y bajo esta forma general, es exacta su constatación. *De natura creata per respectum ad supernaturalia secundum s. Augustinum,* en *Acta hebdomadae augustinianae-thomisticae,* 1931, p. 226.

Doctor: *Non bene scivit naturas*[13]. No es que san Agustín no haya afirmado vigorosamente las «naturalezas», aun en el dominio espiritual: ¿No dice por ejemplo en términos apropiados: *animus sine dubitatione natura est?*[14]. Ni tampoco pensó en que debía disminuir en algo la causalidad de la criatura, como ocasionalmente se ha dicho, para poder exaltar mejor la actividad del Creador[15]. Ni siquiera dejó de concebir claramente un *ordo naturarum*[16]. Sin dejar de unir estrechamente la idea de «naturaleza» a la idea del origen o del nacimiento[17], supo reconocer a las diferentes naturalezas que componen el universo, distintas y ordenadas por grados[18], una inteligibilidad, una consistencia, una actividad regida por sus propias leyes, en suma, una «estructura» determinada[19], como se quiere llamarla hoy día. Sólo que, de hecho, no se interesaba mucho por ello. Se remontaba casi siempre inmediatamente a su primer Origen o a su último Fin. Es lo que notará santo Tomás, al precisar: *Augustinus loquitur de natura humana non secundum quod consideratur in esse naturali, sed secundum quod ordinatur ad beatitudinem*[20]. Dicho de otro modo, el punto de vista del puro «filósofo», según nuestra terminología, que corresponde ya a la de santo Tomás; puesto que, como se expresa éste último: «el estudio de las criaturas corresponde a los teólogos y a los filósofos, pero de un modo diferente; en efecto, los filósofos consideran a las criaturas en su naturaleza propia, mientras que el teólogo considera a las criaturas en cuanto que provienen del primer principio y están ordenadas a su último fin que es Dios»[21]. Ahora bien, ninguno de los dos enfoques

[13] *In Physic.* (éd. Borgnet, t. 3, p. 312).

[14] *Contra Julianum opus imperf.* 1.5, c. 40: *Motus animi quid est, nisi motus naturae? Animus enim sine dubitatione natura est; proinde voluntas motus est animi (PL* 45, 1476).

[15] *De civitate Dei,* 1.7, c. 30: *Administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et egere motus sinat. Cf.* 1.12, c. 26 (Biblioth, august., 34, p. 210; 35, pp. 236-238).

[16] *De civitate Dei,* 1.12, c. 8: *Deficitur enim non ad mala, sed male, id est non ad malas naturas, sed ideo male, quia contra ordinem naturarum ab eo quod summe est ad id quod minus est.* (Biblioth. august. 35, 1959, p. 172).

[17] *Cf.* entre otros textos, *Retract.,* 1.1, c. 15, n. 6, a propósito del *De duabus animabus* (éd. Bardy, Bibl. aug., 12, p. 370).

[18] *Ib.* c. 2: *naturas essentiarum (Deus) gradibus ordinavit* (35, p. 154).

[19] *Cf. De Genesi ad litteram,* 1.9, n. 32 *(PL,* 34, 406). *De Moribus Ecclesiae catholicae,* 1.2, n. 2: *Natura nihil aliud est, quant id quod intelligitur in suo genere aliquid esse (PL,* 32, 1346). Sobre la idea de naturaleza en san Agustín, véase la nota de F.-J. T., en *Augustin, Cité de Dieu,* Bibliothèque augustinienne, t. 35, pp. 513-515.

[20] *De spiritualibus creaturis,* a. 8, *ad primum.*

[21] *In 2 Sent.,* prol. (trad. Et. Gilson). *Contra Gentiles,* 1.2, c. 4: *Quod aliter considerat de creaturis philosophus et aliter theologus. Cf.* Et. BORNE, *Pour une*

puede descuidar al otro si se quiere llegar a un conocimiento completo y equilibrado. Sin tener la intención de reprochar en nada a san Agustín, nos hacemos enteramente nuestra la siguiente reflexión inspirada directamente en santo Tomás: «El respeto de la estructura propia de los valores naturales es la mejor prueba del respeto de lo sobrenatural en su irreductible originalidad»[22].

Con respecto al tomismo, deberá procurarse igualmente un esfuerzo complementario. Podría consistir principalmente en demostrar de una manera más explícita que «el acuerdo íntimo» y la especie de «continuidad»[23] señalada en resumen por el axioma (que hallamos ya en Guillermo de Auxerre y en Guillermo de Auvergne): *gratia perficit naturam*[24], o: *gratia proportionatur naturae ut perfectio perfectibili*[25], o también por este otro: *natura praeambula est ad gratiam*[26], no excluyen, bajo otro aspecto, la transcendencia total del don sobrenatural, su perfecta gratuidad y su heterogeneidad con relación a la «naturaleza»[27].

doctrine de l'intériorité, en *Intériorité et vie spirituelle,* 1954, p. 25: en el agustinismo «el hombre tiene más seguridad de su vocación de espíritu que de su condición de hombre».

[22] M. J. LE GUILLOU, o. p. *Surnaturel,* en RSPT, 1950, p. 238 (a propósito de la doctrina de santo Tomás sobre la perfección natural del ángel). *Cf. Contra Gentiles,* 1.3, c. 69: *Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis, etc. De Potentia,* q. 3 a. 7. Santo Tomás se esfuerza en demostrar que en el mismo seno de la beatitud, la naturaleza permanece intacta: *Semper autem oportet quod natura salvetur in beatitudine... Cf.* Aimé FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin,* 1931, pp. 5-10, L.-B. GEIGER, o. p., *La Participation...* 2.ª éd., 1953, p. 305.

[23] Etienne GILSON, *Le thomisme,* 5.ª éd., 1945, pp. 495-496: «Entre la beatitud terrestre, que nos es accesible aquí abajo, y la beatitud celeste, a la que hemos sido llamados, existe una concordancia íntima y casi continua». Y Gilson concluye, «el tomismo da una continuidad a la naturaleza mediante la sobrenaturaleza». Louis ROY, s. j., *Le désir naturel de voir Dieu,* en *Sciences ecclésiastiques,* 1, 1948 (Montreal), p. 112. L. COGNET, *Dévotion moderne et spiritualité française,* 1958, p. 41, habla de las «magníficas apreciaciones características de los Reno-Flamencos sobre la continuidad de la naturaleza espiritual que une el alma a Dios». *Cf.* Sobre *Canfeld,* p. 53.

[24] *De veritate,* q. 27, a. 6, ad. 1m; *Prima,* q. 1, a. 8, ad 2m. *Prima Secundae,* q. 3, a. 8. *Cf.* la fórmula citada por GRATRY, *De la connaissance de Dieu,* t. 2, 2.ª éd., 1854, p. 190: *ratio perfecta lumine supernaturali.*

[25] *De veritate,* q. 27, a. 5, obj. 17.

[26] *In Boetium de Trinitate,* q. 2, a. 3; *ibíd.: Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quo eam non tollunt, sed magis perficiunt.*

[27] *Cf.* J.-B. BEUMER, s. j., *Gratia supponit naturam, Zur Geschichte eines theologischen Prinzips,* en *Gregorianum,* 20, 1939, pp. 381-406. Erik PRZYWARA, s. j., *Der Grundsatz, Gratia non destruit sed supponit et perficit naturam,* en

No cabe duda que, del mismo modo que san Agustín no desconocía las principales características del orden natural, santo Tomás no ignoraba las del orden sobrenatural. El ha explicado perfectamente que la gracia *secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti,* precisando que debe excluirse cualquier *debitum,* tanto con respecto a la condición de la naturaleza, como al mérito de una acción personal: *dona supernaturalia utroque debito carent;* la gracia y las virtudes infusas, dice también, *nihil habent de necessitate absoluta, sed solum de necessitate ex suppositione divini ordinis*[28]. Es un hecho, sin embargo, que su doctrina viene caracterizada por un acento determinado, que se explica por el propio temperamento del santo doctor y más aún por las circunstancias de su época. El «admite una conexión y un estrecho paralelismo» entre la naturaleza y la gracia[29]. Tiene particular interés en presentar la gracia como «un remate que se confiere a la naturaleza conforme a la orientación que esbozaban ya sus inclinaciones activas»[30]. El primero de los tres «modos», según los cuales el hombre es a imagen de Dios, nos explica, consiste en poseer «una capacidad natural para comprender y amar a Dios, y esta misma capacidad radica en la naturaleza misma del espíritu, que es común a todos los hombres»; de tal forma, concluye, que por el mero hecho de nuestra condición creada, *signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*[31]. El primer amor natural, lejos de ser en nada comparable al egoísmo, es a sus ojos casi un comienzo de la caridad: la caridad, dice, viene «no a destruirlo, sino a completarlo»[32]. No bastaba para la finalidad que se había propuesto

Scholastik, 1942, 2, pp. 178-186. La obra de Dom Bernhard STOECKLE, o. s. 1., *Gratia supponit naturam, Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms* (Studia Anselmiana, 49, 1962) abarca un campo mucho más vasto y entra dentro de esta línea de las interpretaciones doctrinales renovadas que nosotros alabamos sin entrar nosotros mismos en ella (*cf. supra,* Prefacio).

[28] *Prima Secundae,* q. 111, art. 1, *ad secundum; In 4 Sent.,* dist. 17, q. 1, a. 2; q. 3, s. 3. *Cf. In Boetium de Trinitate.* Cabe señalar que santo Tomás no es sin embargo tan explícito cuando habla de la finalidad.

[29] A. LEMONNYER, o. p., en *Saint Thomas, La vie humaine, ses formes, ses états (Secunda secundae,* q. 179-189), p. 500 (éd. de la Revue des Jeunes, 1926).

[30] Guy de BROGLIE, s. j., *Autour de la notion thomiste de la béatitude,* en *Archives de philosophie,* vol. 3, 1925, p. 222, nota. *Cf. In 4 Sent.,* d. 17, p. 1, a. 5, sol. 1: *Ordo naturalis inest animae ad justitiae rectitudinem consequendam. Prima secundae,* q. 57, a. 4, ad 5m, etc.

[31] *Prima,* q. 93, art. 4. Charles J. O'NEIL comenta este texto en un buen artículo, *St. Thomas and the Nature of Man,* en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association,* 1951.

[32] *Prima,* q. 60, a. 5: *Si naturaliter plus se ipsum diligeret (homo vel angelus) quam Deum, sequeretur quod naturalis dilectio esset perversa, et quod non perficeretur per caritatem, sed destrueretur.* Se podría descubrir como un vástago de

establecer «que el hombre griego podía, en rigor, acomodarse al cristianismo»: quería probar positivamente «que el cristianismo le era necesario» porque «sólo él podía garantizar completamente su ideal y permitir su realización integral»[33]. No deben engañarnos las preocupaciones, con frecuencia contrarias, de sus modernos discípulos, que manifiestan igualmente otras necesidades o al menos otras circunstancias. Además, sin hablar nunca de una exigencia por parte de la naturaleza creada, santo Tomás se permite a veces ciertas expresiones que, para el hombre de hoy, podrían dar la impresión de que acaba por afirmar semejante exigencia. Aun descartando toda significación heterodoxa en los textos que citaba, ¿no creía discernir el padre Pierre Rousselot en la doctrina tomista «una misteriosa exigencia de la vida sobrenatural en la misma naturaleza del espíritu»?[34]

Es del todo legítimo observar, con el padre S. Dockx, o. p., que el deseo de ver la esencia divina de que habla santo Tomás «deriva de la inteligencia en cuanto naturaleza, no de la inteligencia en cuanto que es potencia operativa», y que por lo mismo, según su juicio, «en cuanto que este deseo inclina al hombre hacia un bien que no puede alcanzar por sus propias fuerzas, no tiene tampoco conexión alguna indispensable con este bien, ni pone exigencia alguna para con él; es sólo el *signo cierto* de la intención de Dios de llenar de hecho este deseo que él mismo ha puesto en la naturaleza racional»; porque la actualidad de la criatura, o según el ser, o según el obrar, lo que aquí no ocurre: de tal modo que la vida de la gracia, en cualquier individuo que sea, es siempre «el objeto de una elección divina». Se podrá observar además, conforme al mismo intérprete, que para santo Tomás no existe «incompatibilidad alguna» entre el rigor apremiante de su argumentación y el carácter misterioso que él reconoce a la visión beatífica, dado que una verdad de fe «trasciende de por sí toda prueba racional»[35]. No podrá, por consiguiente, reprocharse a santo Tomás, si se penetra a fondo en su problemática, el atentar contra el misterio, o el comprometer su gratuidad.

Podrían alzarse igualmente otras consideraciones subsidiarias, de un orden más histórico. El padre Joseph Maréchal ha notado con exactitud

este espíritu tomista en las líneas de J. Lachelier, artículo sobre Caro, 1864: «El pensamiento y el amor brillan ya, como a través de un velo, en la sabiduría instintiva de la naturaleza y en la tendencia espontánea de los seres hacia su fin.»

[33] Et. GILSON, *Saint Thomas d'Aquin* (1925), p. 6; citado por Dom A. STOLT, *Théologie de la mystique,* tr. fr., 1939, p. 156.

[34] *L'intellectualisme de saint Thomas,* p. 194 (3.ª éd., 1936, p. 185).

[35] *Du desir naturel de voir l'essence divine d'après saint Thomae, Archives de philosophie,* 1964, pp. 63, 90-91, 93-96.

que, «dentro del contexto de su tiempo», santo Tomás tenía que «defender ante todo la posibilidad de la visión» beatífica. Debía hacerlo —diga lo que diga más tarde Cayetano— contra las objeciones de los «Filósofos», los cuales constituían entonces un peligro actual y apremiante. Debía hacerlo igualmente contra el exceso de cierta corriente tradicional que seguía la misma orientación. Muchos, en torno a él, proclamaban la invisibilidad de la Esencia suprema[36], la cual, según ellos, no podía ser contemplada sino *in aliqua refulgentia suae claritatis*[37]. Semejante opinión, declara santo Tomás, es «tres veces falsa y herética»[38]. Frente a estos errores convergentes, que vamos a encontrar más adelante, hacía falta explicar ante todo cómo el *ordo gratiae* envuelve y completa al *ordo naturae*. Ahora bien, si es verdad por una parte que santo Tomás no dejó de estar «atento al misterio de la libertad divina»[39], y de enseñar «la absoluta gratuidad y sobreabundante generosidad del don que Dios otorga a la criatura»[40], no es menos verdad —y es uno de los mejores historiadores de su pensamiento quien lo indica— que «las querellas dogmáticas a partir de la Reforma nos han hecho más atentos a todas las dificultades» de este aspecto de cosas[41]. Nos han puesto sobre todo en guardia contra ciertas fórmulas unilaterales, antaño inocentes, pero hoy peligrosas. Quien quiera hacer obra de puro historiador deberá seguir al pie de la letra el consejo que no hace mucho daba el padre Rousselot: «Es preciso no leer a santo Tomás en función de las herejías que le han seguido, sino de las filosofías que le han precedido. Hace falta que se piense tan poco en Pascal y Bayo como él lo hizo»[42]. Lo mismo se dirá de Leibniz

[36] Joseph MARÉCHAL, s. j., *Etudes sur la psychologie des mystiques*, t. 2, 1937, pp. 195-196: «En todas sus obras, a partir del comentario de las Sentencias, santo Tomás defiende contra las objeciones, fundadas principalmente sobre una interpretación errónea de algunos textos patrísticos o escriturísticos, la *posibilidad* de una intuición inmediata de la esencia divina por la inteligencia creada; y muestra *realizada* esta posibilidad, al menos en parte, en la patria celeste.»

[37] *In 2 Sent.*, d. 23, q. 2, a. 1: *Quidam... errant, ponentes Deum numquam per essentiam, nec in patria nec in via, videri... Expositio in Matthaeum evangelistam*, c. 5: *Aliqui posuerunt quod nunquam Deus per essentiam videatur, sed in aliqua refulgentia suae claritatis; sed hoc reprobat Glossa, etc.*

[38] *Lectura in evangelium secundum Joannem*, c. 1, lectio 2: *Fuerunt autem aliqui dicentes quod divina essentia nunquam videbitur ab aliquo intellectu creato, et quod nec ab angelis vel beatis videtur. Sed haec positio ostenditur esse falsa et haeretica tripliciter...*

[39] M.-J. LE GUILLOU, *loc. cit.*

[40] L.-B. GEIGER, *op. cit.*, p. 102, nota.

[41] R.-A. MOTTA, *o. p.*, en *Bulletin thomiste*, t. 3, 1933, p. 674.

[42] *L'Intellectualisme de saint Thomas*, 3.ª éd., p. 182 (1.ª éd., pp. 190-191).

admirando «la armonía preestablecida» que «logra que las cosas conduzcan a la gracia por los caminos de la naturaleza»[43]; de Wolff y de tantos otros. Los anacronismos en la historia de las ideas pueden ser tan falaces como en la de las instituciones y de los hechos. Pero la cuestión se presenta de otro modo desde el punto de vista teológico. Santo Tomás no es más bayanista antes de Bayo, que pelagianos eran los Padres griegos antes de Pelagio. *Securus loquebatur*. Su lenguaje no era ciertamente «oscuro y ambiguo»[44], como se ha escrito, con el deseo, tal vez, de descartar el fondo mismo de su doctrina. Al menos, no lo era para sus contemporáneos. Y sin embargo, en algunos casos, ha llegado a serlo para nosotros, a pesar de los matices y precisiones que se descubren al estudiarlo atentamente, y de que las explicaciones que hoy exige no pueden prescindir de ciertas aclaraciones complementarias. «*Post varios errores exortos*», diremos usando sus mismas palabras[45], nos vamos obligados a hablar *cautius et elimatius*.

Ocasionalmente él mismo nos ayuda a que evitemos el tomar en un sentido demasiado duro o demasiado estrecho el axioma *gratia perficit naturam*[46], pero no siempre. De hecho ha asustado en los tiempos modernos a muchos de sus discípulos, y mientras los unos no se sentían obligados a seguirle en este punto capital[47], otros no se atrevían a interpretarlo tal como lo leían, temiendo que esto era ir «en un sentido opuesto a las definiciones de la Iglesia»[48]. Para demostrar la ortodoxia fundamental de su pensamiento, no basta decir como Rousselot que la exigencia de que habla o que supone es «misteriosa» y que según él la visión beatífica es postulada solamente «de alguna manera» por la naturaleza de la inteligencia. «Pienso», escribía Rousselot, «que, sin modificar ni una línea de su pensamiento, él hubiese podido responder

[43] *Monadologie*, n. 88. *Les principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, p. 15: «...La armonía preestablecida de siempre entre los reinos de la naturaleza y de la gracia... de suerte que la naturaleza conduce a la gracia y la gracia perfecciona a la naturaleza, sirviéndose de ella.» (Ed. André Robinet, 1954, pp. 57 y 125).

[44] J.-V. BAINVEL, *Nature et surnaturel*, p. 130. Lo mismo ya Cayetano y BÁÑEZ, *In Priman secundae*, q. 3, a. 8 (t. 1, Madrid, 1942, p. 122).

[45] *Contra errores Graecorum, proemium.*

[46] *In Boetium de Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 2m: *Perfectio naturae in hoc consistit ut homo habeat omnia quae sunt suae naturae debita; sed post debitum naturae adduntur postmodum humano generi aliquae perfectiones ex sola gratia divina, inter quas est fides.* ¡Nada tan poco bayanista como esto! Nosotros proponemos más abajo, una distinción equivalente.

[47] El conde DOMET DE VORGES, por ejemplo, *Congrès scientifique international des catholiques* de Bruxelles, 1894 Reseña... t. 3, 1895, p. 320.

[48] *Ibíd.*, p. 321, el abate Gayraud.

impecablemente a las cuestiones que su método suscita», y que suscitan también algunas de sus tesis o de sus fórmulas[49].

Pero no ha dado tales respuestas, ni ha tenido ocasión de presentar las aclaraciones necesarias que sin dificultad hubiese podido dar. (Ni tampoco la tuvieron sus contemporáneos). La tarea recae sobre aquellos que quieren hacer con seriedad obra teológica, y creemos que efectivamente se puede y se debe llegar a ello manteniéndose fiel a la sustancia del tomismo, con más fidelidad de la que son capaces muchos tomistas de nuestros días. La fidelidad a los grandes maestros de la Tradición católica no puede jamás contentarse, en todo caso, con una exactitud simplemente histórica, ni con un puro apego a la letra[50].

Por lo menos, en este esfuerzo indispensable, se podría intentar ver más claramente cómo la realidad sobrenatural «no corona ni completa los esfuerzos del hombre, sino en cuanto que los somete en primer término a un desmoronamiento»[51]. Acaso se podría demostrar más explícitamente que no sólo nuestra perfección «viene de Otro, fuera de nosotros mismos», sino que esta perfección no constituye tampoco el simple resultado normal de las tendencias que, sin una ayuda sobrenatural, no tendrían la fuerza de impulsarnos hasta su término: ella es «unión transformante», y por consiguiente, sea lo que fuere, no se ve cómo puede obtenerse sin una cierta intrusión que opere en la naturaleza una «purificación pasiva». Lo que conduciría a descubrir en el ser finito como dos tendencias antagónicas, igualmente naturales, igualmente radicales, de suerte que el paso al orden sobrenatural, aun para una naturaleza inocente y sana no podría realizarse jamás sin una especie de muerte[52]. Y ello porque el Infinito de Dios no es un «infinito compuesto», falso infinito que el hombre pudiera alcanzar por una sencilla prolongación de lo finito. No se trata absolutamente, para el ser finito, de consentir simplemente en que alguien añada a su talla «un codo más». Tiene que dar su consentimiento a algo mucho más

[49] *Loc. cit.*

[50] *Cf.* J. MARÉCHAL, *Revue des questions scientifiques*, 1913, pp. 632-634 (texto reproducido en *Mélanges Joseph Maréchal*, t. 1, 1950, pp. 44-46). El autor hablaba de filosofía; pero, transportadas convenientemente, sus reflexiones pueden aplicarse aquí perfectamente.

[51] Hans URS VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire* (trad. R. Givord, 1955), p. 167.

[52] Se debería distinguir en este caso entre la muerte considerada como puerta de entrada necesaria para la Vida, y la forma de la muerte que conocemos y que es consecuencia del pecado. Este es el sentido de los análisis de G. MARTELET, *Victoire sur la mort, éléments d'anthropologie chrétienne* (Editions de la Chronique social de France, 1962), el cual distingue la muerte como terminación biológica y la muerte como infortunio existencial; véase sobre todo las pp. 90 a 114.

completo. Por esa razón, tiende por un impulso natural a encerrarse en su propia finitud, a «atrincherarse», como dice Claudel, «en su diferencia esencial». ¿No es precisamente esa diferencia lo que constituye su mismo ser? Y, al mismo tiempo, ¿no son sus límites la protección de su autonomía? La proximidad del Dios Vivo provoca pues en él un retroceso: *superbe volumus in nostris quiescere, divina Deo relinquendo:* así es como explicará Cayetano la tentación que hizo caer al ángel rebelde[53]. O, en otras palabras, en su misma impaciencia de los límites y en su deseo de «hacer de dios», le molesta sentirse obligado y agradecido a ese Dios sin el cual serían vanos aquel deseo y aquella impaciencia. No es pues únicamente la conciencia del pecado lo que hacía exclamar a san Agustín, y que junto con él nos fuerza a nosotros a decir, cada vez que se deja sentir esa proximidad: *et inhorresco et inardesco*[54]. No es únicamente de la muerte al pecado que podemos repetir con él: *Facit in nobis quandam mortem dilectio*[55]. E, indudablemente, cuando un Maurice Blondel escribe en *Action:* «El hombre, por su intención deliberada no consigue la plenitud de su aspiración espontánea, si no es a condición de aniquilar su propia voluntad, adoptando en él una voluntad contraria y mortificante», y cuando añade: «Nadie puede ver a Dios sin antes morir. Nadie que toque a Dios dejará de ser resucitado; porque ninguna voluntad es buena si no llega

[53] *In primam*, q. 63, a. 3, n. 13: *Peccatum angeli rationabilius ponitur in appetitu quiescendi in naturali beatitudine, quam in appetitu volendi supernaturalem absque misericordia. Tum quia ille appetitus est angelo naturalis et natura magis impellit superbum ad illud quam ad hoc; ut etiam in nobis experimur, dum superbe vellemus in nostris quiescere, divina Deo relinquendo.* (En santo TOMÁS, *Prima Pars;* ed. de Venecia, t. 10, 1595, p. 214). *Cf.* BILLUART, *De angelis*, disp. 5, a. 3. Nosotros hemos demostrado en *Surnaturel*, 2.ª parte, como esto no podía aplicarse tal cual al caso del ángel, como lo creía Cayetano. El padre Edward J. MONTANO ha escrito que esta demostración era *very much to the point: The Sin of the Angels, Some Aspects of the Teaching of St. Thomas* (Washington, 1955), p. 113, nota 90.

[54] *Confesiones*, l.11, c. 9, n. 11: *inhorresco in quantum dissimilis ei sum, inardesco in quantum similis ei sum.* L. 12, c. 14, n. 17: *...horror honoris et tremos amoris. Cf. In Joannem*, tract. 21, n. 12: *ut non horreamus Altum, sed accedamus ad Humilem* (*CCL*, 36, 219). El padre LE GUILLOU recuerda igualmente en el artículo citado «que en las religiones primitivas el hombre se siente a la vez atraído y repelido por el misterio de Dios, el cual se manifiesta al mismo tiempo *fascinosum* y *tremendum... Cf. Gen.* 28, 17.

[55] S. AGUSTÍN, *In psalm.*, 121, n. 12: *Magnificentius exprimi non potuit fortitudo caritatis, quam ut diceretur: Valida est sicut mors dilectio. Quis enim resistit morti, fratres? ...Et quia ipsa caritas occidit quod fuimus, ut simus quod non eramus, facit in nobis quandam mortem dilectio* (*PL*, 37, 1628).

a salir de sí misma para ceder el lugar a la total invasión de El»[56], no trata el mismo problema que santo Tomás o la tradición escolástica, y su reflexión se basa sobre una naturaleza humana marcada por el pecado; pero, en eso, no viene a quedar más prisionero de una observación empírica que lo estaba san Agustín. La doble y simultánea experiencia que estos textos revelan, nos lleva sin duda más allá de toda moral y de cualquier psicología variable, tal vez más allá también de la «herida» del primer pecado, hasta las profundidades de nuestra naturaleza original:

> Sobrecogido de horror, de ahí que de nuevo oigo
> El inexorable llamamiento de la maravillosa voz...[57]

Digámoslo en todo caso claramente: renunciar a interpretar a santo Tomás, para seguirlo, en cambio, según una hipótesis que él no ha formulado jamás, no representaría un modo de atenuar, por poco que fuese, la idea de lo sobrenatural, de convertirlo por decirlo así, «menos sobrenatural», o menos puramente gratuito respecto a la naturaleza una vez haya sido dado gratuitamente. Lo que sigue manifestará, según esperamos, todo lo contrario. Hay quien tiene a veces sobre este tema ideas poco exactas. Las realidades materialmente más separables no son forzosamente las que se distinguen con más fuerza: el mismo gesto de separarlas, esto es, de colocarlas una al lado de otra, o bien una encima de otra, forma una cierta identidad de género entre sí. La unión y la diferenciación son dos cosas que crecen juntas. Se ha dicho: distinguir para unir. Sí, y ésa es la operación ordinariamente más necesaria. Pero quizá sea bueno recordar también alguna vez, la recíproca: unir para distinguir mejor[58]. Si se nos permite una comparación —que queremos

[56] *L'Action (1893)*, pp. 383 y 384. *Cf. Lettre sur les exigences...* (1896), p. 83: «El orden natural no basta a nuestra naturaleza, que sin embargo siente repugnancia por el sobrenatural.» Sobre la diferencia de los puntos de vista de Blondel y de santo Tomás: Henri BOUILLARD, *La «nouvelle naissance» d'après Maurice Blondel* (tesis dactilografiada, 1964), pp. 98-99.

[57] Paul CLAUDEL, *Vers l'exil*. Hallamos esbozada la misma idea en una bella página del padre Martin D'ARCY, *La double nature de l'amour* (tr. fr., coll. Théologie, 1948). La hallamos igualmente en Robert HAMEL, *Humanisme et christianisme, Revue practique d'apologétique*, t. 50 (1930), pp. 641-642). *Cf.* Fr. von HUGEL, carta a M. BLONDEL, 26 mayo 1896: «Desde mi infancia, tuve una convicción muy viva, y que ha hecho sufrir mucho, de que entre los nuestros, lo que podríamos llamar la masa *descorona* al cristianismo suprimiéndole la muy enternecedora corona de espinas. Representarse, aun por un solo instante, las relaciones entre la naturaleza y la gracia como una pacífica alianza, un arreglo de hecho y trivial en el fondo... es lo mismo que quitarle toda su fuerza.»

[58] Hemos analizado esto en *Catholicisme*, cap. 11 (4.ª ed., 1948, pp. 286-290).

limitar a este solo punto— la Escolástica admite que la materia no tiene una existencia independiente de la forma[59]: ¿significa eso que la materia tiene de por sí alguna semejanza con la forma, que son cortadas, por decirlo así, del mismo paño, o que sea preciso entenderla ya como una «forma incoativa»? La conclusión es, como todos saben, la inversa. Igualmente, cuando algunos Padres, y más aún ciertos medievales, o tal vez muchos, decían que «la imagen» que radica en nosotros está hecha para la «semejanza» divina[60] y que por consiguiente debíamos pasar de la «dignidad de la imagen» recibida en la «primera creación», a la «perfección de la semejanza», «reservada a la consumación de las cosas», no imaginaban poder afirmar con ello que esta «semejanza» fuese de la misma naturaleza que esta «imagen», que no debía añadirle nada de específico, o que no pertenecía a un orden superior, ni era el objeto de un nuevo don perfectamente gratuito.

He ahí que entramos de lleno otra vez en nuestro tema. El hecho de que la naturaleza del ser espiritual, *tal como existe*, no sea concebida como un orden llamado a encerrarse definitivamente en sí mismo, sino como abierta a una finalidad ineluctablemente sobrenatural, no supone que ya posea dentro de ella y como por su propio fondo el menor elemento positivamente sobrenatural. Esto no supone que esa naturaleza, «como naturaleza y por naturaleza, esté ya elevada»[61]. «Sin la presencia de un poco de sal en la boca, nadie desearía beber»[62]: y sin embargo, es evidente que la sal que causa la sed no es el agua que la apaga... El mismo hecho no implica que Dios se halle comprometido por nada del mundo. Ello no representa tampoco que esta naturaleza se halle sin consistencia propia o sin estructura definida. Su afirmación no incluye, por tanto, un desconocimiento, ni desde el punto de vista metafísico, ni

[59] De donde procede el modo análogo de hablar que ella usa en nuestro tema. *Cf.* san BUENAVENTURA, *In 2 Sent.*, d, 12, a. 1, q. 3: *Quoniam ad multas formas materia informis appetitum et inclinationem habebat...* Bien entendido que la comparación no tiene validez cuando se considera que la materia no puede existir sin la forma.

[60] Así Ireneo, Clemente, Orígenes, etc. ORÍGENES, *Periarchôn*, 1.3, c. 6, n. 1: «En la primera creación, el hombre recibió la dignidad de la imagen, mientras que le reservó la perfección de la semejanza, hasta la consumación de las cosas.» También muchos otros textos análogos. Así Ruperto DE DEUTZ, *In Genesim*, 1.2, c. 3 (*PL*, 167, 1581); *De divinis officiis*, 1.7, c. 4 (170, 148 c).

[61] Lo que nos parece, hace falta repetirlo, tan contradictorio como inadmisible en buena teología. Estar «elevado» ya, y estar destinado a la «elevación», son dos cosas. Tendencia o finalidad no son ni prendas ni germen. *Cf. infra*, cap. 5, pp. 100-104. *Cf.* Ch. BOYER, *Nature et surnaturel...*, en *Gregorianum*, 27, 1947, p. 387.

[62] Friedrich von HÜGEL, *Du Christ éternel et de nos christologies successives*, en *la Quinzaine*, 1904, p. 288.

desde el punto de vista moral, de lo que santo Tomás llamaba el *ordo naturalis*[63]. Digámoslo otra vez, y ahora con el padre Blaise Romeyer: «Es evitando desconocer la relativa consistencia específica de nuestra naturaleza y el tomarla como un verdadero substrato de la gracia, como pueden satisfacerse tanto las exigencias de la creencia como las del pensamiento»[64]. Pero para evitar el peligro que se ha indicado, no hace falta en absoluto el concebir, para el hombre, una doble finalidad última y meterse entonces en inextricables complicaciones[65]. Creemos mejor —y aduciremos nuestras razones— que es preferible abstenerse de ello. En otros términos, no es el concepto antiguo de *natura pura,* sino el sistema que se ha desarrollado en torno a él, dentro de la teología moderna y que ha cambiado profundamente su sentido, lo que nos parece que se puede abandonar sin peligro. Tal como se ha desarrollado este sistema, con su negación de toda conexión orgánica, que la grande escolástica ignoraba, no nos parece ser ni el único medio ni el mejor para asegurar a la naturaleza humana su consistencia y dignidad, como tampoco la transcendencia y la gratuidad de lo sobrenatural.

Agnoscenda gratia, sed non ignoranda natura[66]. No pretendemos, como se ve, restringir en nada este doble precepto.

Una comparación análoga a la que hacíamos más arriba, y que no convendría urgir demasiado, ayudará tal vez al lector a darse mejor cuenta de ello. Entre la doctrina de inspiración platónica o cartesiana que hace del cuerpo y del espíritu dos sustancias, y la doctrina de inspiración aristotélica y tomista que ve en el hombre un ser

[63] Véase, por ejemplo, *De Malo,* q. 16, a. 3.

[64] *La théorie suarézienne d'un état de nature pure,* en *Archives de philosophie,* 18, p. 52.

[65] Véase *infra,* cap. 5. Se ha escrito que nosotros queríamos suprimir el concepto de naturaleza (*Greg.,* 1947, pp. 392 y 393). Pero sólo se ha aducido una sola frase como prueba, y truncada y transformada de tal modo que, fuera de algunas palabras que se han salvado materialmente de la aventura, no tiene nada de común con la que nosotros habíamos escrito, en cuanto al sentido. En su auténtico contenido, esta frase no tenía más alcance que lo que dice el padre J. MARÉCHAL, en *Le point de départ de la metaphysique,* cahier 5, 1926, p. 180: «Es verdad que nuestro espíritu tiene una tendencia fatal a erigir los objetos creados, una vez han traspasado el umbral de la existencia, en otros tantos pequeños absolutos, subsistentes en sí mismos; en realidad, sin embargo, ellos participan de una indigencia ontológica y de una exigencia de un principio del ser tan radical en el segundo momento como en el primero.» *Cf.* Santo TOMÁS, *Prima,* q. 104, a. 1. Véase *infra,* cap. 6, p. 118s.

[66] San AMBROSIO, *In Lucam,* 1.8, n. 32 (G. TISSOT, *Sources chrétiennes,* 52, 1958, p. 113). Con estas palabras, Ambrosio no pretende por lo demás exaltar a la naturaleza, sino recordar al hombre su condición natural de siervo, distinguiendo bien los dos órdenes de la realidad.

sustancialmente uno, no es la primera la que asegura mejor a los valores corporales su justo lugar y resiste mejor el empuje de los falsos espiritualismos, en conformidad con la misma revelación: incontestablemente, es la segunda[67]. El ejemplo de santo Tomás parece por otra parte suficientemente probatorio. Nadie le reprocha desconocer la solidez de las naturalezas; nadie pone en duda que ha sabido dar «consistencia a la consideración abstracta de la naturaleza humana y a las esencias metafísicas»[68]. Ahora bien, a pesar de que «reconoce y mantiene una "ley natural", no se halla en él ningún indicio —y este solo hecho es ya significativo— de que la observancia de esta ley conduzca al hombre a cierta beatitud natural, o constituya un "orden" diverso del orden puramente social y "mundano"; él llega a negar expresamente que esto baste para guiar al hombre hasta su destino final»[69]. Esta observación del padre Víctor White, o. p., es decisiva. *Quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data*[70]. Para santo Tomás pues —es todo lo que queremos demostrar por el momento— ni la objetividad de las leyes o de las esencias naturales perjudica a la sobrenaturalidad del último fin, ni la finalidad sobrenatural del sujeto perjudica a la solidez de las leyes de su naturaleza, física o moral, objetivamente consideradas.

Consistencia de la naturaleza y heterogeneidad de esta naturaleza

[67] Maxime CHASTAING, con una perspectiva inversa, establece análogas constataciones: «Así como imaginamos lo sobrenatural como *otra* naturaleza, al ceder a la tentación de separarle de la naturaleza, del mismo modo que las mentalidades calificadas de primitivas tratan al alma como un doble del cuerpo y por consiguiente como un segundo cuerpo, puesto que separan el alma del cuerpo; así también el filósofo que intenta *separar* el espíritu de la materia, pretende asimilar tanto el espíritu como la materia, a un pedazo de una extensión constituida esencialmente de partes separables. La luz natural que nos muestra que el espacio difiere substancialmente del pensamiento, nos muestra por consiguiente que éste no puede ser separado de aquél. Disasociar el espíritu de la carne, es tanto como confundirlos; distinguirlos en cambio es unirlos.» *Descartes, Fauste de Riez et le problème de la conaissance d'autrui,* en *Etienne Gilson philosophe de la chrétienté,* pp. 203-204.

[68] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas,* p. 47.

[69] *The Supernatural,* en *Dominican Studies,* 2, 1949, p. 70. Esto es precisamente lo que no ha visto un teólogo que nos reprocha (de hecho es a santo Tomás a quien reprocha) el negar todo orden objetivo de moralidad natural: *Morale et surnaturel,* en *Gregorianum,* 29, 1948, pp. 536-543. No podemos por menos de ver en estas páginas, un desconocimiento de nuestro pensamiento y del mismo santo Tomás.

[70] *Prima secundae,* q. 91, a. 4.

respecto a lo sobrenatural: que no se crea demasiado pronto haber puesto *in tuto* estas dos cosas por el mero hecho de haber ideado una vez por todas la hipótesis de un universo realmente posible donde la naturaleza creada habría llegado a su desarrollo completo y a su fin «proporcionado», sin ser nunca elevada más allá de ella misma, hasta la *theôsis*. La tarea no se habría terminado con semejante tesis preliminar. Que nadie se las prometa felices con demasiada facilidad. ¿No ocurre un poco con este tema, como lo que sucede con ciertas doctrinas dichas de la «tolerancia» o de la «neutralidad»? Existe, como se sabe, una actitud que consiste en tranquilizar la conciencia mediante la afirmación previa de una «tesis» intransigente y ceder luego, en la práctica, a todo lo fácil y aun al libertinaje, bajo pretexto de la «hipótesis». Parece como si todo se mantuviese y aun se exagerase «en derecho»; «de hecho», en cambio, todo queda comprometido. De un modo semejante, es posible insistir mucho sobre la idea de un orden del todo ideal de la «naturaleza pura» e inmediatamente, en el orden actual de la realidad, aplastar esa pobre naturaleza existente bajo la opresión de un sobrenatural malentendido[71]. La posición que parecía ofrecérsele «en derecho», se halla así desbaratada «de hecho»[72]. Y sin embargo, sólo nos interesaría en definitiva la consistencia «de hecho», la de nuestra naturaleza efectiva, obrando en el momento actual, en *esta* creación de Dios...

La antigua doctrina, que para nosotros sigue siendo la tradicional, no razonaba sobre semejante dualidad de fines. Lo sobrenatural, puesto siempre como querido por Dios como último fin de su criatura, no era un obstáculo al desarrollo normal y a la actividad de la naturaleza en su orden; dicho de otro modo la distinción entre la naturaleza y la gracia podía estar perfectamente asegurada. Philippe Delhaye lo demostraba hace poco, a propósito del *Microcosmus* de Godofredo de san Víctor[73].

[71] El padre Louis BOUYER alaba con razón a la teología tomista, y luego al espíritu del cristianismo humanista, por permitir una «coordinación... de un orden de fines secundarios con un fin supremo aunque no exclusivo», por no anteponer siempre «las finalidades propia e inmediatamente sagradas», y no «absorber» dentro de un fin último, «otros fines más inmediatos»; *Autour d'Erasme*, 1955, pp. 15-16. Alabanzas bien merecidas. Solamente que, tanto de hecho como de derecho, esto no tiene relación, como otros piensan, con la especulación moderna sobre otra clase de fin supremo y último; y esta misma, al abrigo del mal del exclusivismo y de la absorción.

[72] Por efecto de una confusión parecida, uno se imagina a veces que si la teoría democrática del Estado fuese verdadera, debería aplicarse por igual a la Iglesia, y se establece el derecho divino de los Pastores de la Iglesia, sobre una refutación del Contrato social de Rousseau.

[73] *Revue du moyen âge latin*, t. 3, 1947, p. 243, *Nature et grâce chez Geoffroy de Saint-Victor:* «Hace falta subrayar con qué fuerza Geoffroy distingue la

Santo Tomás, acabamos de mencionarlo, admitía un orden de moralidad natural. De toda su doctrina se desprende, como ha escrito el padre Jacques de Blic, «un admirable humanismo cristiano»[74]; digamos, para contentar al padre Louis Bouyer, un admirable cristianismo humanista. Más tarde todavía, los teólogos que permanecieron plenamente fieles a esta doctrina podían al mismo tiempo, sin contradicción alguna, convertirse en campeones del humanismo. Tal es, por ejemplo, Domingo de Soto, cuyo libro *De natura et gratia,* iba dirigido contra el pesimismo de Lutero y contra las tesis excesivas de Gregorio de Rimini[75]. O también Francisco de Toledo, el cual, comentando la *Suma* de santo Tomás, mantenía en el umbral del siglo XVIII la antigua tradición[76], al mismo tiempo que se abría a las tendencias generosas que se afianzaban por entonces con una gran fuerza de expansión entre los teólogos, misioneros, educadores y espirituales de la Compañía de Jesús[77]. Igualmente los capuchinos humanistas del siglo XVII, rehabilitados por las monografías del padre Julien-Eymard de Angers[78].

Es de temer que en vez de reconocer una distinción se consuma un divorcio, si se empieza por obrar una disociación completa de los dos órdenes, con el fin de establecer un orden natural capaz de bastarse a sí mismo en todo y definitivamente[79]. Y tal vez se expone uno a perder el sentimiento profundo de su «infinita diferencia cualitativa». La experiencia demuestra, en efecto, que por poco que se apure este concepto de una «naturaleza pura» —si verdaderamente se quiere que

naturaleza de la gracia. Para él, esto no es una tesis sin importancia, sino que constituye toda la trama de su obra... Puede verse aquí cómo resulta del todo extraña esta distinción esencial a la hipótesis de la naturaleza pura con la que con frecuencia se la relaciona.»

[74] *Mélanges de science religieuse*, 1947, p. 104.

[75] *De nat. et gratia* (Anvers, 1550), l.1, c. 3, p. 7-8; c. 20, pp. 68-70.

[76] Se sabe que el comentario sobre la *Suma teológica,* fruto de su repetida labor docente, fue escrito al menos dos veces por él, si no tres, y que no cesó de retocarlo hasta los últimos momentos de su vida, en 1596. Parece ser que ésta fue su obra preferida, y la que él deseaba más ver publicada entre las que quedaban inéditas. *Cf.* Francisci TOLETI... *in Summam theologiae S. Thomas Aquinatis Enarratio ex autographo in Bibliotheca collegii romani asservato,* t. 1 (Romae, 1869), p. XXVI (*Prolegomena,* por el padre Paria).

[77] *Cf. In Secundam Secundae,* q. 26, a. 3 (t. 2, pp. 180-182). Para facilitar el desplegamiento de un orden natural, a Toledo le gusta fundarse, como a Soto, en la tesis tomista de la inclinación de la naturaleza creada a amar a Dios más que a sí misma.

[78] En *Antonianum, Etudes franciscaines, Mélanges de science religieuse,* a partir de 1950.

[79] *Cf.* Henri RONDET, *Rech. de science relig.,* 1948, p. 493.

sea lo contrario de una X grande que no respondería a nada concreto en el espíritu y que, por lo tanto, no sería de gran ayuda para el pensamiento—[80] difícilmente uno no será llevado a atribuirle más y más, unos tras otros, todas las propiedades y todos los privilegios de que goza nuestra humanidad presente en su relación con Dios. El orden sobrenatural pierde de esta forma su grandeza única. Como tendremos ocasión de ver, acaba frecuentemente, a fuerza de una lógica cuyo razonamiento escapa a nuestro dominio, no siendo más que una especie de doble del orden natural imaginado conforme a él.

[80] Sobre el punto esencial de la relación a Dios como finalidad última. Naturalmente todo el mundo es libre de imaginar algunos rasgos humanos con los cuales, por otra parte, podemos dotarlo.

III. LAS DOS PENDIENTES DE LA HIPOTESIS

No puede ponerse en duda que ésta es, en efecto, la pendiente por la que se ha lanzado, por la misma lógica de su posición inicial, una fracción importante de la teología moderna. Naturaleza y sobrenatural se han hallado en cierto modo yuxtapuestos y, por más que se quiera y se diga, encerrados dentro de un mismo género, del cual ellos vendrían a ser como dos especies. Uno y otro serían como dos organismos completos. Separados demasiado perfectamente para ser diferenciados de verdad, se desenvolverán en dos planos paralelos, fatalmente homogéneos. En estas condiciones, lo sobrenatural no es ya, propiamente hablando, otro orden, inaudito, que trastorna y transfigura: ya no es más que una «sobrenaturaleza», como se acostumbra a llamarle ahora en oposición a toda la teología clásica; una «sobrenaturaleza» que reproduce, en un grado declarado «superior», todos los rasgos que caracterizaban ya a la naturaleza.

He ahí, en efecto, los grandes textos tradicionales, los de un san Agustín, o los de un santo Tomás, concernientes al último fin y a la beatitud: todos serán sistemáticamente reducidos a un plano natural que los falsea. Ya no se comprenderán sino como afirmaciones de una filosofía puramente natural. La «perfección» de la naturaleza humana de que hablan esos textos, y que era reconocida como su terminación sobrenatural, va a convertirse en una perfección del todo natural, cuyo concepto se considerará como suministrado por la pura filosofía. «Todos los doctores cristianos», se dirá por ejemplo, «admiten como verdad filosófica que la beatitud del hombre se halla únicamente en la posesión de Dios». Pero la cosa no parará ahí. Pronto habrá quien se

ponga a describir —contra la evidencia de los textos a los que haga referencia— esta «posesión de Dios», este bien supremo que hace al hombre «perfecto» y que «apacigua del todo el apetito de la voluntad», como la coronación de una ética puramente filosófica. Se le asignará como el último fin del esfuerzo humano, sin que se plantee la cuestión de un recurso a lo sobrenatural propiamente dicho, y sin que se haga alusión alguna a una iniciativa divina, o a algún don divino[1]. Se declarará que los tres conceptos de último fin, beatitud y perfección, sacados de los textos de santo Tomás, designan no solamente una misma cosa, sino una cosa inscrita por entero dentro de los límites del orden natural[2].

Que se quiera desconocer tan profundamente una de las piezas esenciales de la doctrina de los grandes maestros, es algo que en realidad sorprende. Cuando san Agustín proclamaba su célebre *Fecisti nos ad Te, Deus...*, no podía imaginar que llegaría un día, en el siglo XX, en que lo comentarían en un sentido del todo natural. Y cuando santo Tomás decía: *Gratia perficit naturam,* no preveía que se conservarían los textos de sus obras que tratan del complemento o perfección de la naturaleza y se prescindiría de la gracia que proporciona este complemento. Cuando Juan Escoto Erígena exaltaba «la contemplación pura e inmediata de la esencia divina», no le pasaba por la mente que se podría ver en ello otra cosa excepto la felicidad «prometida a los santos», de la que habían hablado san Pablo y san Juan, órganos inspirados de la revelación[3]. Cuando un san Alberto el Grande, para explicar la contemplación de la «Faz de Dios», se encariñaba en describir una *praesentia Dei sine medio demonstrata et exhibita,* creía aportar de este modo una precisión suficiente para que sus fórmulas no pudiesen

[1] Card. BOYER, s. j., *Cursus philosophiae,* vol. alt., *Ethica generalis, q. prima, De fine moralitatis,* art. 5, *Utrum Deus sit beatitudo hominis: Doctores christiani omnes ut veritatem philosophicam habent, quod beatitudo hominis solum in possessione Dei inveniatur... Thesis: Beatitudo hominis est solus Deus, actibus intellectus et voluntatis possidendus* (p. 453). *Deus est beatitudo hominis. 1.° Beatitudo est finis ultimus hominis; atqui finis ultimus hominis est Deus...; ergo... 2.° Beatitudo est bonum quod totaliter quietat appetitum voluntatis; atqui, etc. Quod experientia confirmatur (Augustinus dicit): Fecisti nos ad te...* (p. 454).

[2] *Ibid.: Corollarium, de perfectione naturae humanae... Haec igitur tria, quae conceptu sunt diversa, eandem tamen rem significant: scilicet, finis ultimus hominis, beatitudo hominis, perfectio hominis* (pp. 455-456).

[3] *De divisione naturae,* l. I, c. 8: *Quid ergo dicemus de illa futura felicitate, quae promittitur sanctis, quam nihil aliud putamus esse, praeter ipsius divinae essentiae puram contemplationem atque immediatam, sicut ait... Joannes* (y) Paulus...? (*PL,* 122, 447 AB).

entenderse sino de la «visión beatífica»[4]. Cuando un santo Tomás declaraba además: *Haec visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura*[5], no podía suponer que llegaría el día en que se le atribuiría la idea de otra visión de Dios, igualmente «inmediata», cuya obtención no necesitaría las promesas de la Escritura. Cuando él trataba de la *contemplatio patriae, qua supernaturalis Veritas per essentiam videtur*[6], no se imaginaba que «sus discípulos» llegarían a disociar esta contemplación en dos especies, la primera de las cuales sería «puramente natural», a pesar de serlo *per essentiam.* Tampoco podía imaginar que sus «discípulos» harían lo mismo respecto a la *societas spiritualis cum Deo,* a la *societas rationalis mentis ad Deum,* al *amor gratuitus* o a la *dilectio caritatis,* etc.[7]

Pero además, las consecuencias de una tal disociación y opción no tardan en desarrollarse. He ahí que, desde entonces, todos los valores del orden sobrenatural, aquellos que caracterizan las relaciones concretas del hombre y de Dios en nuestra economía actual de la gracia, se hallarán reintegrados uno tras otro en el seno de este orden «puramente natural» que se ha imaginado, y con demasía. Dentro de este orden hallarán su lugar correspondiente como lo tenían en el otro, la fe, la oración[8], y las virtudes perfectas, la remisión de los pecados por la caridad infusa[9], la gracia[10], la amistad divina[11], la unión espiritual con

[4] *Summa theol., Prima,* tract. 3, q. 13. membr. 4, sol.: *Propriissime autem dicitur facies Dei essentialis, praesentia Dei sine medio demonstrata et exhibita, hoc modo quo exhibet se beatis.* (Ed. Borgnet, t. 31. p. 63).

[5] *Contra Gentiles,* l.3, c. 51.

[6] *Secunda Secundae,* q. 5, a. 1, ad 1m.

[7] *Cf.* los textos citados por André HAYEN, s. j., *Théologie de l'amour divin et métaphysique de l'acte d'être, en Teoresi,* 9, 1954, pp. 144-145.

[8] Santo TOMÁS decía, *Secunda Secundae,* q. 83, a. 10, y *ad primum: orare est proprium rationalis creaturae* y al mismo tiempo: *orare est accipientis per gratiam. Cf. In Boetium de Trin.,* q. 3, a. 2, san AGUSTIN, *De perfectione justitiae,* n. 21 y 40 (*PL,* 44, 313 y 314); sermo 115, n. 1 (*PL,* 38, 655).

[9] Así MEDINA, *In Primam Secundae,* q. 113, a. 2, Salmanticenses, *De justificatione,* disput. 2, dub. 7, n. 256, etc.

[10] SUÁREZ, *De fine ultimo,* Disput. 15, sect. 2, n. 11: *Est probabile Dem daturum fuisse homini in eo statu aliquod providentiae genus, quo... se converteret in Deum naturali super omnia...* (t. 4, p. 149); *De gratia,* l.1, c. 28, n. 4 (t. 7, p. 522), etc. *Cf.* de RUBEIS, *De peccato originali* (1757), c. 52, que cita un cierto número de opiniones diferentes, y se decide por la de Tomás de Lemos (ed. de 1857, pp. 302-309).

[11] CAYETANO, *In Primam Secundae,* q. 99, a. 9, n. 3: *Amicitia autem hominis ad Deum dupliciter potest sumi: primo, simpliciter, quae est per gratiam et caritatem; secundo secundum quid, quae sc., seclusa gratia, esse potest inter hominem in puris naturalibus et Deum;* nótese el *secundum quid* que pone todavía Cayetano. *Cf.*

Dios, el amor desinteresado [12], y el dócil abandono al «Amor personal»... [13] Nada falta. Nada, ni siquiera una revelación, que siendo sobrenatural en su origen y en su modo, habría sido, sin embargo, «entitativamente natural» por razón de su objeto [14]. La sustitución puede decirse que es total, a no ser que se prefiera decir: lo completo es la ficción. Todo cuanto nos viene ahora de la gracia de Dios, se sustrae de esta forma de lo «sobrenatural» propiamente dicho de la economía actual, con el fin de «naturalizarlo», sin perjuicio de atribuirlo de nuevo a alguna intervención particular de Dios siguiendo otro «modo». No se siente dificultad alguna de hablar de «gracia natural», de «contrición natural» [15], de amistad con Dios *seclusa gratia, in puris naturalibus,* ni de concebir un amor de Dios desinteresado, un amor *excellentissimus,* un amor *super omnia,* aludiendo al «autor de la naturaleza» y fruto de la «naturaleza pura»... Todo, en lo sucesivo, viene puesto por partida doble. Todo, desde la raíz, a partir del mismo apetito de la beatitud:

> *Duplex est beatitudo hominis: una naturalis, in cujus adeptione appetitus naturalis quiescit... Alia est beatitudo supernaturalis, in cujus adeptione quiescit appetitus supernaturalis...* [16]

Todo, hasta la cumbre, hasta la «beatitud perfecta», hasta la «visión inmediata» y —no hace mucho que se ha dicho— hasta la «posesión» de Dios.

¿Qué va a quedarle al orden sobrenatural como propio, sino el nombre?

Ni el padre Pierre Descoqs, al hablar de una «visión inmediata de

Theología Wiceburgensis, De peccato originali (ed. de 1880, t. 7, p. 129, n. 138): *Ad beatitudinem enim naturalem non sufficit quaecumque cognitio et naturalis etiam amor Dei; sed debet cognosci Deus ut amicus, ut inde oriatur amor amicabilis, qui amicitiam mutuam supponit* (H. Kilbert).

[12] LESSIUS, *De summa bono,* 1.2, c. 23, n. 190: *excellentissimo quodam amore naturali* (ed. Hurter, p. 375). Ant. MORAINES, *Anti-Jansenius* (1652), p. 201: *Respondeo, neque impossibilem fore naturae purae aliqualem Dei amorem propter se.* FÉNELON no cayó en semejante confusión, *cf. Responsio D. Camarensis ad Epistolam D. Parisiensis* (Oeuvres, éd. de Paris, t. 2, pp. 553-554); 3e. *Lettre en réponse à celle de Mgr. l'évêque de Meaux (ibid.,* p. 654), etc.

[13] Blaise ROMEYER, s. j., *La théorie suarézienne d'un état de nature pure, loc. cit.,* p. 57.

[14] *Cf.* Fr. TERESIUS DE SANTA INÉS, o. c. d., *De natura fidei theologicae secundum Salmanticenses, Ephemeridès Carmeliticae,* I, 1947, p. 287.

[15] J. B. FRANZELIN, *De Traditione et Scriptura* (1870), p. 556.

[16] MEDINA, *In Primam Secundae,* q. 3, a. 8 (Venecia, 1950, pp. 45-47).

Dios natural» [17], ni el padre Peillaube [18] o el padre Charles Boyer, hablando de una «posesión natural» de Dios [19], han emitido, *extra chorum,* alguna idea meramente personal, y que no merecía ser tenida en consideración. Ellos, por lo contrario, han conducido a buen término toda una corriente del pensamiento. Desde hacía mucho tiempo otros se les habían anticipado. Tales, por ejemplo, un Ignacio Neubauer, un Enrique Kilber, un Silvestre Maurus [20]. Lo mismo Gotti. La idea de «posesión natural» se había lanzado ya en el siglo XVI. Sin embargo, Suárez se creyó en la obligación de refutarla [21], sin darse cuenta de que luchaba de este modo contra la lógica de su propia posición. Esta lógica debía triunfar dentro de un gran sector de la Escuela, hasta que por fin el estado de naturaleza pura llegó a concebirse con todo detalle, «como un calco del orden concreto existente» [22]. Terminado el sistema, las dos series, la de la «naturaleza pura» y la de la naturaleza sobrenaturalizada, o llamada a lo sobrenatural, marchan paralelamente, en perfecta disposición. La sola diferencia inteligible —si en realidad hallamos alguna— que se establece entre una y otra serie consiste en el epíteto que respectivamente se les añade. A una se la llama «natural» y a la otra «sobrenatural», sin que se vea en qué se distinguen [23].

Por ambas partes se reconoce una «*perfecta possessio summi boni*» y aunque se nos diga que en una se obtiene ésta «*per actus ordinis naturalis*» y en la otra «*per actus praestantissimos*», no llegamos a comprender cómo no se trata de la misma posesión.

[17] *Le mystère de notre élévation surnaturelle,* c. 7 (1938). Véase también V. CATHREIN, *art. cit., Gregorianum,* 1930, pp. 402-407.

[18] *La destinée humaine,* 1930, p. 56.

[19] *Loc. cit.,* p. 453.

[20] *Opus theologicum,* 1.6, tract. 7, q. 47.

[21] *De ultimo fine hominis,* Disput. 16, sect. 1, n. 5 (*Opera,* t. 4, p. 1, *cf.* p. 145). *Cf.* S. AGUSTÍN, *De Trinitate,* 1.15, c. 7, n. 11: *Nec aliquid naturam Dei pertinet, quod ad illam non pertineat Trinitatem* (*Pl,* 42, 1065).

[22] Henri RONDET, s. j., *Le problème de la nature pure et la théologie du XVIe s.,* en *Rech, de sc. religieuse,* 1948, p. 518 (a propósito de Suárez).

[23] Así *Theologia Wiceburgensis, De beatitudine,* c. 1, a. 1. Ignacio Neubauer, autor de este tratado, distingue la beatitud natural, *quae est perfecta possessio summi boni actus ordinis naturalis* y la beatitud sobrenatural, *quae est perfecta possessio summi boni actus ordinis naturalis* y la beatitud sobrenatural, *quae est perfecta possessio summi boni per actus praestantissimos, excedentes debitum, vires et exigentias naturae creatae* (ed. 3, a, t. 5, 1880, p. 3). *Cf.* SCHEEBEN, *Nature et grâce* (tr. fr., 1957), p. 108, nota: lo que los teólogos llaman «gracia del orden natural». Sin embargo en la misma *Theol. Wiceb.,* en el tratado *De gratia,* escrito por Enrique Kilber, c. 1, a. 2, esta *possessio perfecta ordinis naturalis* es una *visio solum abstractiva et naturalis;* pero podría uno preguntarse en qué consiste esta *visio abstractiva.* (T. 8, p. 144).

Veamos todavía, por ejemplo, el «deseo natural» de Dios que el hombre hubiese poseído en el estado de naturaleza pura, y de otro lado la esperanza sobrenatural del cristiano: su objeto, nos dice Suárez, es igualmente por una y otra parte *Deus ut summum bonum amabile amore concupiscentiae, quasi in commodum amantis;* sólo que, mientras el deseo natural mira a Dios como *bonum naturale hominis,* la esperanza sobrenatural lo mira como *supernaturale bonum*[24]. ¿Qué nos aclara todo esto? La distinción análoga que introduce Kilber entre un «amor casto y recto» que supone la gracia cuando es sobrenatural, pero que no lo requiere cuando es natural, no nos instruye mucho más[25]. Por el hecho de comenzar dándonos una definición concreta igualmente válida para los dos casos, nos priva completamente de hallar un contenido diferencial bajo estos dos epítetos. Estos ejemplos nos muestran, además, que si dentro de un sistema determinado, el estado de naturaleza pura llega a ser un «calco del orden existente», también sucede a veces que, en revancha, el orden existente sobrenatural, se convierte en un calco de un orden meramente «natural»: ¿cómo reconocer entonces la perfección de la esperanza sobrenatural, o del amor sobrenatural? Pero tanto si la asimilación se hace en un sentido u otro, ¿no representa esto caer de lleno en un nominalismo, por no decir en un psittacismo? Puesto que, después de haber construido todo un universo «natural» ficticio con los tesoros sobrenaturales de los que sin embargo no se percibe ya el carácter de maravilla inaudita, uno se ve obligado a edificar más allá de este universo otro universo que se le denomina «sobrenatural», y que se afirma ser «más excelente», «más perfecto» o mejor con otra clase de perfección, pero del cual uno es del todo impotente para decir realmente otra cosa[26].

[24] *De spe,* disput. 1, sect. 3, n. 4.

[25] E. KILBER, *De gratia,* c. 1, n. 4: *Amor castus et rectus, supernaturalis... haberi nequit sine gratia proprie dicta, concedo; naturalis nego* (t. 7, p. 160). *Cf.* Bartolomé Durand, *Clypeus scoticae theologiae,* t. 2 (3.ª ed., Venecia 1709, p. 307). Macedo replica a todas estas distinciones: *Quid est, quaeso, amare Deum super omnia bona naturae, nisi amare illum supernaturaliter, atque adeo, amore supernaturali?* Collationes, t. 2 (1673), p. 399. La distinción que establece Simonnet es tal vez menos puramente verbal, pero no establece sino una diferencia de grado entre los dos órdenes: *Homo in statu naturae purae conditus posset diligere Deum propter se, amore vero et casto, licet minus perfecto, minus firmo, minus appreciativo, quam ille ad quem homo... per supernaturalem caritatis habitum elevatur. Institutiones theologicae,* t. 4, *De Gratia* (Nanceii, 1723), pp. 89-90.

[26] No aclara gran cosa, cuando se ha hablado de una «posesión natural» de Dios, añadir que por la gracia se puede obtener *alia perfectior possessio. Cf.* Silvestre MAURUS, *Opus theologicum,* 1.6, tract. 7, q. 47: *Naturae desiderium creaturae rationalis tunc quietatur cum creatura rationalis possidet inamissibiliter summum bonum possessione sibi conveniente et proportionata, et cognita ut tali, etiam si non possideat illud alia perfectiore possessione, quae vel est illi omnino impossibilis, vel non est de facto conveniens et proportionata.*

Añadamos que no parece muy conforme —es lo menos que puede decirse— al respeto sagrado que la religión, aun «natural», nos inspira con referencia a Dios, a su grandeza y a su independencia, el otorgar tan fácilmente al hombre, a título de «fin puramente natural» y como por descontado, más de lo que muchos tuvieron la osadía de atribuirle en otro tiempo como procedente de la Liberalidad divina. A los ojos de estos creyentes de antaño, la Esencia de la Divinidad era un misterio inviolable; escondido tan profundamente que, aun en un universo dominado por la gracia, ninguna criatura podía jamás obtener de ella la visión directa. Ellos creían que Dios no podía ser hallado sin una búsqueda continuada, y eso aun en la misma luz de la eternidad bienaventurada. Esa fue, como se sabe, la tendencia de muchos Padres griegos. De un modo particular se manifiesta en las obras de san Gregorio de Nissa. Dionisio, Máximo el Confesor y Juan Damasceno la transmitieron a Occidente. Juan Escoto Erígena fue uno de sus heraldos[27]. ¿No enseña la Escritura que Dios «habita en una luz inaccesible? Entonces, ¿cómo podría ser contemplado sino a través de «teofanías»?[28]

Esta doctrina de «la impenetrabilidad del secreto divino» parece ser que «hizo vacilar por un instante a algunos teólogos del siglo XIII[29], como se desprende de la primera proposición condenada por Guillermo de Auvergne, obispo de París, en 1241, a instigación de los maestros de la Universidad: *Divina esentia in se nec ab homine nec ab angelo*

[27] *De divisione naturae,* 1.5, c. 23, 27 y 38 (*PL,* 122, 905 C, 919 C, 998 C, 1000 BC); 1.1, c. 8 y 10 (440 BC, 450 CD); 1.2, c. 23 (576 A), etc.

[28] *Cf.* V. LOSSKY, *Le problème de la «vision face à face» et la Tradition patristique de Byzance,* en *Studia patristica,* 2 (1957), pp. 512-537; *La Vision de Dieu* (1962). M. LOT-BORODINE, *Le béatitude dans l'Orient chrétien,* en *Dieu Vivant,* 15 (1950), pp. 85-115. ENRIQUE DE GANTE, *Quodl.* 3, p. 1: *Quidam (dicunt) Deum non videri ab intellectu creato nisi in quibusdam resplendentiis ab ipso et theophaniis: quod est haereticum aperte.* (J. M. ROVIRA BELLOSO, *La Visión de Dios según Enrique de Gante,* 1960, p. 42).

[29] H.-Fr. DONDAINE, p. p., *Hugues de Saint-Cher et la condamnation de 1241,* en *Revue des sciences philos. et théol.,* 1940, pp. 170-174; *L'objet et le medium de la vision béatifique chez les théologiens du XIIIe siècle* (1953); *cf. Archives d'hist. doctrinale et litt. du moyen âge,* 18 (1951), pp. 249 y 280. M.-J., LE GUILLOU, *loc. cit.,* Joseph MARÉCHAL, *Etudes sur la psychologie des mystiques,* t. 2 (1937), p. 140. *Cf.* nuestro *Surnaturel,* p. 447, nota 5; y *supra,* c. 2. *Cf.* MÁXIMO, *Escolios sobre la Jerarquía celeste,* 4, 3: «Afirma Dionisio que la realidad secreta de Dios, esto es su esencia, nadie la ha visto ni la verá» (*PG,* 4, 55).

videbitur[30]. Para estos teólogos no parecía posible admitir más que un cierto «deseo insaciado que une eternalmente al espíritu bienaventurado a la Causa invisible». Hugo de Saint-Cher, en su *Apostilla al evangelio de san Juan*, negaba que Dios hubiese de ser visto jamás *in essentia sua*[31]. Alejandro de Hales reaccionó en contra de esta corriente del pensamiento, pero san Alberto Magno quedó «muy impresionado»[32]. Tratando en distintas ocasiones de este tema «entonces palpitante», admite una cierta visión, aunque confusa, de Dios «*quid est*», para los santos en la Patria, y a los ángeles, pero no la visión del *quid est*[33]. San Buenaventura se vio precisado aún a combatir el error de los que decían que no se puede ver a Dios «en su esencia», sino sólo «en su claridad» (otros decían: «en su gloria»)[34]. Estos teólogos, demasiado temerosos, no tenían ciertamente razón. Sus vacilaciones y restricciones no parecen proceder de una perfecta comprensión de los Padres griegos, cuya distinción entre la *physis* y el *prosopon* no entenderían demasiado bien[35]; en cambio, se vieron posiblemente reforzadas en muchos de ellos por la influencia de la filosofía de Avicena[36]. Pero la tendencia venía ya de antiguo, y se oponía a una tradición auténtica que

[30] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1 (1889), n. 178. El padre CHENU, *La Théologie au XIIe siècle* (1957), p. 334, ha señalado bien otra vez la oposición de las perspectivas griega y latina. El concluye con estas palabras: «La intervención de los *magistri* de París, en 1241, aunque fuese al servicio de la ortodoxia, quedará afectada de un latinismo poco abierto a los problemas y a las inspiraciones de los más calificados doctores orientales».

[31] Un autor posterior ha corregido su texto: *Videbitur Deus in patria... secundum essentiam suam:* Dondaine, 1949, p. 173.

[32] H.-Fr. DONDAINE, *Cognoscere de Deo «quid est», Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 22 (1955), p. 74.

[33] *De resurrectione: Distinguendum est quod aliud est videre Deum ut est, et aliud est videre quis est Deus... Est enim perfectissima cognitio Dei, visio esse ipsius cum recognitione impotentiae attingendi quid est. In Epist. quintam Dionysii*, dubium, 1: *quamvis ipse Deus videatur clarius vel minus clare secundum diversos modos visionis et videntium. In caelestem Hierarchiam*, c. 4, n. 5, *ad octavum: Deus a nullo potest videri quid est ita quod comprehendantur termini essentiae ejus nec ab homine nec ab angelo. Cf.* Dondaine, 1949.

[34] *Utrum sancti in patria videant Deum per essentiam* (ed. P. Glorieux, 1950, p. 56).

[35] *Cf.* LOSSKI, *loc. cit.* M. D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, p. 334. H. Urs von BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, pp. 226-228.

[36] *Cf.* P. M. de CONTENSON, o. p., *Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIIIe siècle, Archives d'hist. doctrinale et litt. du moyen âge*, 26 (1960), pp. 29-97.

permanecía fiel a la línea agustiniana. Ambrosio Autpert[37] y Hugo de San Víctor[38] habían combatido aquella tendencia con bastante dureza. Hugo de Rouen no la había tampoco perdonado[39]. Santo Tomás, del mismo modo que lo hicieron Alejandro de Hales y san Buenaventura, tuvo que luchar contra ella y superarla, sin sacrificar para nada la incomprensibilidad divina, mediante la distinción que estableció imitando a san Agustín, entre el *videre quid est* o *videre per essentiam* y el *comprehendere*[40]. Por fin la autoridad de la Iglesia, con su inapelable decisión, ha suprimido los últimos escrúpulos que impedían creer del todo, de una manera consecuente, en la inimaginable Caridad[41]. Se debe, por tanto, aceptar la palabra del Apóstol en su sentido más fuerte: «Conoceré del mismo modo que soy conocido»[42]: con esto caen de un golpe los «setenta mil telones de luz, sombras y fuego» que una tradición del Islam interpone entre los ángeles y la gloria divina... No puede olvidarse, sin embargo, que la misma autoridad de la Iglesia, bajo Clemente V, hubo de tomar, en el siglo siguiente, otra decisión en exceso contraria, y condenó en el Concilio de Viena esta proposición: *Anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et ipso beate fruendum.* Uno quisiera hallar en aquellos teólogos tan seguros de sí mismos y de su facultad natural de ver la esencia divina, algo que por lo menos de lejos

[37] *In Apoc.*, 1.10, comentando la *1 Cor.*, XIII: *Sciendum vero nobis est, quod fuere nonnulli, qui Deum dicerent in illa regione beatitudinis in claritate sua quidem conspici, sed in natura minime videri. Quos nimirum miror inquisitionis subtilitas fefellit. Neque enim illi simplici atque incommutabili essentiae aliud est claritas, aliud natura, sed ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est* (Max. Bibl. Vet. Patrum, t. 13, p. 647 F). Igualmente JULIÁN DE TOLEDO, *Prognosticon*, 1,2, c. 36, 1.3, c. 62 (*PL*, 96, 496 R, 524 BD).

[38] *Expositio in cael. Hierarchiam S. Dionysii*, 1.2: sobre estas «teofanías»: *Ipsa autem quasi simulacra absconditae divinitatis inter rationales animas ac Deum media ponunt... Haec vero simulacra sunt aerum, at phantasmata vanitatis... Tollant ergo phantasias suas quibus lumen mentium nostrarum obumbrare nituntur...! Nos, sicut satiare non potest aliquid praeter ipsum, ita nec sistere usque ad ipsum.* (*PL*, 175, 954-955).

[39] *Contra Haereticos*, 1.3, c. 9 (*PL* 192, 1297 D). Lo mismo PEDRO LOMBARDO e INNOCENCIO III (*Sermo* 31, *PL*, 217, 593 A).

[40] *In 4 Sent.*, d. 49, q. 2, a. 3: *Sancti... videbunt quid est Deus, sed non comprehendent. Cf.* a. 1, *ad primum et ad secundum. De Veritate*, q. 8, a. 1: *Quicumque aliquid per essentiam cognoscit, cognoscit de eo quid est; cf.* ad 8m.

[41] *1 Jo.*, IV, 16.

[42] *1 Cor.*, XIII, 12. Pero no se debe olvidar que la Iglesia tuvo que tomar en el siglo siguiente, bajo Clemente V, una decisión en sentido inverso, condenando esta proposición: *Anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et ipso beate fruendum.*

recordase la posición de los Padres griegos o los escrúpulos de los que pensaban inspirarse en ellos. Gustaría también poder descubrir en esos teólogos un sentimiento de la Trascendencia.

Algunos, sin embargo, conscientes tanto de la dificultad intelectual como del inconveniente espiritual que acabamos de exponer, tratan de eludirla mediante una distinción a la que se esfuerzan por dar un contenido más real, con el fin de lograr una doctrina más aceptable. «¿Es que es absurdo», se pregunta por ejemplo el padre Pierre Descoqs, «concebir una visión real de Dios, autor de la naturaleza, en la que no se revelaría nada de sus perfecciones íntimas del orden sobrenatural, pero que manteniéndose en cierta manera proporcionada a nuestra naturaleza, sería sin embargo intuitiva y rebasaría el límite de los conceptos abstractos o de las especies infusas?»[43] Formulada así, esta hipótesis raya muy de cerca la opinión enunciada por Silvestre de Ferrara en su comentario a la *Suma contra los gentiles*. Para Silvestre, en efecto, existiría en la naturaleza humana un verdadero deseo de ver a Dios, pero «en cuanto causa»[44]. San Bernardo había dado ya respuesta a ambas opiniones al decir que sólo quien no ve puede formular tales distinciones: *voces diversas, semitae multas, sed unum per eas significatur, unus quaeritur*[45]. Y Vázquez a propósito de Silvestre, las trata sin miramientos de «frívolas»: *nam, cum visio clara Dei sit una simplex et omnino individua, nec beatus per eam distinguat in Deo diversa attributa et praedicata, tota visio erit supernaturalis hoc ipso quod clara est, et ex principio supernaturali, nempe ex lumine gloriae profecta*[46].

No han faltado teólogos que han reprochado a las explicaciones que acabamos de mencionar el hecho de entender las palabras «naturaleza» y también «naturaleza pura», de una manera muy vaga y demasiado extensiva, por intuir elementos sobrenaturales, o por lo menos preternaturales. Pero si llegan a discernir la pendiente fatal por la que algunos se deslizan y le oponen resistencia, ellos se dejan arrastrar a su vez por una lógica inversa, cuyo resultado no parece ser mucho mejor. La razón de esto estriba en que no renuncian a dar una forma precisa a su concepción de una «economía» puramente natural. Ahora bien, si

[43] *Op. cit.*, p. 126.

[44] *In* 1.3, c. 51: *Naturaliter desideramus visionem Dei inquantum est visio Primam*, disp. 118, c. 2 (t. 1. Ingolstadt, 1609, p. 62) citando a san Bernardo.

[45] *De consideratione*, 1.5, c. 3, n. 27 (*Opera*, ed. J. Leclercq, t. 3, p. 490).

[46] *In Primam Secundae*, disp. 22, c. 2 (t. 1, Compluti, 1599, p. 216). *Cf. In Primam*, disp. 118, c. 2 (t. 1, Ingolstadt, 1609, p. 62) citando a S. Bernardo: *Quibus (verbis) ita perspecue rem totam expressi, ut nec ab ullo Scholasticae Theologiae studioso aliquid clarius dici aut desiderari potuerit.*

esta forma es sin duda más coherente, «más simple y más racional», ¿no es quizá más peligrosa? Tal como ellos se representan esta economía, toda la vida moral dependería exclusivamente de las fuerzas innatas del hombre desplegadas en perfecta economía, y «aproximadamente como lo entendía Aristóteles»[47]. ¿No se expone uno de esta forma a idear un orden de cosas en el que el hombre se vería amputado de la «parte superior de su alma», de «su más alta facultad», de aquello por lo que él es *mens*, sellado a imagen de la Trinidad?[48] ¿No llegaría uno a suponer un ser semejante al que la filosofía racionalista, tanto la de la antigüedad como la de los tiempos modernos, ha presentado más de una vez: un ser que se basta y que quiere bastarse a sí mismo; un ser que no ora, que no espera ninguna gracia, que no se abandona a ninguna gracia, que no se abandona a ninguna clase de Providencia; un ser que puede querer solamente perseverar en su ser, o buscar cómo trascenderse a sí mismo, según la opinión que se tenga, pero que, en todo caso, se yergue ante la divinidad —si es que no se diviniza más bien a sí mismo— con una orgullosa y envidiosa decisión de ser feliz en sí mismo y por sí mismo? ¿No se logra así una moral natural en estado puro, que tiende a ser una moral sin religión, una religión natural «que no es más que una virtud moral entre las demás»?[49]

Estos temores no son invención nuestra. Franzelin manifestó, en el siglo pasado, el peligro de una concepción semejante. Los teólogos que la adoptan, dijo, *sine dubio falluntur*[50]. La Corrección que Bayo introdujo no la hace más aceptable. En efecto, puede suceder que este

[47] Guy de BROGLIE, s. j., *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est, Gregorianum*, XXIX (1948), nota final, p. 463: *Oeconomiam quidem «naturae purae» Scolastici plerique concipiunt ut ordinem rerum in quo vita nostra moralis nonnisi per vires hominis innatas et proprie autonomas ducenda esset (fere ut apud Aristotelem fingebatur). Quae sane conceptio omni forte alia simplicior et rationabilior est.*

[48] *Cf.* S. THOMAS, *De veritate*, q. X, a. 1 et a. 7, etc. S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1.7, c. 6, n. 12 (Bibl. august., 15, 1955, pp. 550-552), etc. *Cf. infra.*

[49] Etienne GILSON, *Le Thomisme*, 4.ª ed., pp. 469-470 y 473. ¡Qué diferente era la «religión natural» que expuso Newman, en el interior de nuestro orden de la Providencia!

[50] *De traditione et Scriptura*, 3.ª ed., p. 642. *Cf.* l'abbé DE BROGLIE, *Conferences sur la vie surnaturelle*, t. 2, 5.ª conferencia, en donde declara igualmente que la «naturaleza pura», si se concibe sin el auxilio divino, no es más que una abstracción sin posibilidad de realización. FRANZELIN, *loc. cit.: Sine dubio fallantur, qui praesentem ordinem providentiae cum statu naturae purae ita comparant, ut statum praesentem considerent detractis omnibus auxiliis supernaturalibus, et nullis substitutis aliis, quam quae nunc sunt, adjutoriis naturalibus, tum vero talem fore statum purae naturae sibi persuadent.*

hombre «puramente natural» se dé cuenta de que no puede eliminar completamente la acción de Dios para perfeccionarse; entonces él la desnaturaliza: reclama a su Creador una felicidad «exigible en justicia» y, para alcanzarla, le reclama ayudas igualmente exigibles, sean éstas «generales» o «especiales», «permanentes» o «transitorias». Con ello, lo sobrenatural, sin confundirse con un «natural constitutivo», se reduce a un «natural de exigencia»[51]. Pelagianismo eventual, o bayanismo eventual: en ambos casos, se pone por hipótesis a una criatura que no mantiene con Dios ninguna relación de amor. Se establece una «beatitud» que la criatura exige y que Dios le debe. Se proscribe toda idea de gratuidad del mundo «puramente natural», ocupado por este ser. ¿Puede decirse, entonces, que un cuadro semejante, en cualquiera de sus dos variantes, concuerde con la idea que tenemos del solo Dios verdadero —provenga ésta de la razón pura o de la revelación divina, poco importa aquí—? ¿Se tiene el derecho de formular como realizable una hipótesis por la que Dios debería en justicia asegurar al hombre la beatitud, por más «natural» que ella fuere?[52] ¿Se tiene el derecho de establecer de este modo un orden plenamente posible, en el que Dios sería el deudor del hombre, en el sentido propio y estricto de la palabra? ¿Existe una diferencia verdaderamente sustancial entre esta hipótesis y el ideal de «suficiencia racional», que cuando se erigió por primera vez en su desnudez dentro de la sociedad cristiana, a comienzos del siglo XIII, «el alma cristiana, se sobrecogió de espanto como ante la concupiscencia del espíritu donde se consuma el pecado original»?[53]

Las dos clases de explicación que acabamos de examinar alternativamente no difieren sólo en algunos detalles. Entre ellos no se trata solamente de más o de menos. Es usar un eufemismo decir que los que han intentado formularlas «están lejos de haber llegado a un perfecto acuerdo», y es tal vez exigir un imposible al teólogo cuando, ante estas explicaciones contradictorias, se declara «que él no tiene el derecho de considerarlas como ilegítimas o ilusorias»[54]. Si él se inclina a admitir una de ellas, ¿cómo no podría por el mismo hecho rechazar la otra? Ambas se excluyen desde un principio, y su espíritu se manifiesta

[51] Fr.-X. LE BACHELET, art. *Baius, Dict. de théol. cath*, t. 2, col. 69.

[52] Nos escribía un buen teólogo: «Si es necesario admitir, dentro del sistema de la naturaleza pura, que el hombre tiene unos derechos sobre Dios, y que su fin le es *debido*, tengo con esto una razón suficiente para rechazar este sistema». Y más de un teólogo comprende las cosas de esta forma. *Cf.* V. CATHREIN, s. j., *De naturali hominis beatitudine*, en *Gregorianum*, 1930, pp. 402, 403, 407: el hombre hubiese podido exigir de Dios su beatitud natural.

[53] M.-D. CHENU, *op. cit.*, p. 31.

[54] L. MALEVEZ, en *Nouvelle revue théologique*, 1953, p. 689.

mutuamente opuesto. Es imposible dejar de ver que estos dos universos «puramente naturales» son casi en todo la antítesis el uno del otro, siendo así que sus protagonistas respectivos parecen ignorarse mutuamente, y cada uno se presenta a su vez como el único o casi el único valedero, dentro del pensamiento teológico, puesto que el uno se presenta como aquél al que siguen «la mayoría de los escolásticos», mientras que el otro pretende imponerse por ser el único conocido por «los teólogos»[55]. Se dirá, sin duda, que en ambos sentidos llevamos las cosas al extremo. Convenimos en ello de buena gana. No pretendemos afirmar que exista algún teólogo que las profese reflexivamente hasta tal punto, aunque muchos de los textos que hemos citado son ya muy inquietantes en sí mismos. No queremos sino llamar la atención respecto a ciertas dificultades que nos parecen reales. Sea lo que fuere, por poco que se quiera explicitar la idea vagamente formada de esta «naturaleza pura» con un destino puramente natural, costará mucho trabajo no caer en uno u otro de estos dos excesos antagónicos. O en todo caso, repitámoslo, no se lograría más que una hipótesis del todo formal, sin duda legítima, pero casi vacía de contenido, incapaz de llegar a ser el soporte de todo un sistema. Se propondría una naturaleza humana de la que debería decirse, con el padre Brisbois, que es «físicamente» otra distinta de la que conocemos[56], y la ausencia de todo lazo perceptible entre esta naturaleza hipotética y nuestra humanidad real en lo tocante al punto vital haría del todo estéril su uso.

[55] A decir verdad, no parece que la concepción que aquí se ha esbozado sea la «de la mayor parte de los escolásticos» (*cf.* p. 72, nota 1). En todo caso, un teólogo declaraba el año precedente, en la misma revista *Gregorianum*, y con no menos seguridad, que un tal estado de naturaleza pura, «en el que el hombre sería dejado a su propia sabiduría y reducido a sus propias fuerzas, y en el que debería evolucionar y llegar a una perfección solo del todo», «es del todo diferente del que conocen los teólogos». ¿Qué debemos entender por los teólogos?» ¿Los «teólogos» del uno, y los «escolásticos» del otro, constituyen verdaderamente dos mundos distintos e impermeables entre ellos? ¿Cuál de estos dos mundos deberemos escoger? Y sea cual fuere nuestra elección, ¿cómo evitaremos el anatema escoger? Y sea cual fuere nuestra elección, ¿cómo evitaremos el anatema lanzado por los del otro campo?

[56] *Cf.* E. BRISBOIS, s. j., *Le desir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas, Nouvelle revue théologique*, 63 (1936), p. 1105: «Anteriormente a todo llamamiento exterior, el llamamiento divino ha resonado ya en las profundidades de la naturaleza humana y ha suscitado en ella un nuevo querer no deliberado... La vocación del hombre a su perfección sobrenatural modifica por tanto físicamente la naturaleza humana...» La más profunda exigencia que ahora la caracteriza «no hubiese existido en la voluntad dejada en su condición natural». Y todavía, pp. 1109-1110: «La psicología del deseo humano ha cambiado enteramente».

En estas condiciones, ¿no es «más simple y más razonable» volver, como proponemos, a la posición de los antiguos, los cuales no se embrollaban con semejantes hipótesis? Sin negar dogmáticamente nada de los posibles que se nos escapan, y sin rehusar una hipótesis abstracta que puede ser un buen medio de poder representarnos a lo vivo una verdad cierta, ¿no es «más simple y más razonable», para elaborar una doctrina teológica, no intentar salirse de la realidad que conocemos? Esto sería, por supuesto, a cambio de demostrar —como se debe en cualquier eventualidad, y sin pretender por lo demás elucidar plenamente lo que concierne al misterio— cómo podría intentarse concebir la gratuidad total del Don de Dios, de este Don de Dios por excelencia, que no es otro sino Dios. Esto sería a cambio de demostrar inteligiblemente como Dios no puede jamás ser constreñido, por ninguna clase de exigencia, a darse al ser salido de sus manos, como se desprende de la más elemental enseñanza cristiana, la más fundamental y constante, que ha recordado todavía recientemente la encíclica *Humani generis* de Pío XII[57].

Esto es lo que hemos intentado por primera vez en un rápido ensayo, puesto al final de nuestros *estudios históricos* sobre el *Sobrenatural*. Escrito un poco apresuradamente a petición de algunos consejeros, aquel ensayo resultaba demasiado precipitado. Por lo demás, tampoco se intentaba en él tratar de un modo completo el problema del sobrenatural y ni siquiera esbozaba las grandes líneas. Sin embargo, la explicación del único punto que investigaba ha parecido convincente a más de un teólogo[58]. Son muchos los que nos han manifestado su conformidad[59]. Son pocas las objeciones concretas que se nos han

[57] *Alii veram «gratuitatem» ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet.*

[58] Señalemos, por ejemplo, la importante reseña de Dom M. CAPPUNY: *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, oct. 1947, n.º 924, pp. 251-254, el cual aprueba lo esencial de nuestras posiciones históricas, especialmente las interpretaciones propuestas sobre la doctrina tomista. Véase igualmente G. PHILIPS, en *Erasmus*, I, n. 5 (marzo 1947), p. 263: «La demostración del P. de L. es sólida y luminosa... El no compromete en absoluto la gratuidad de la gracia, etc.» Antoine CHAVASSE, *Revue du moyen âge latin*, 1946, pp. 352-354; P. KRELING, en *Jaarboek*, 1949, etc.

[59] En una ponencia bien trabajada, Anton C. PEGIS, presidente del Instituto pontificio de estudios medievales de Toronto, declara estar de acuerdo con nosotros, y el padre Gerard SMITH sólo nos dirige a fin de cuentas un reproche: el de no haber afirmado lo que es un hecho real, que nuestras conclusiones están plenamente fundamentadas en las premisas de santo Tomás. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 23 (Boston, 19-20 abril 1949): *Philosophy and Finality* (Washington, 1949): G. SMITH, *The Natural End of Man*, pp. 47-61; A.-C. PEGIS, *Some reflections on the problem of the End of Man*, pp. 62-79.

expuesto, tocante a lo que realmente habíamos escrito: las hemos tenido muy en cuenta, y damos las gracias por ello a sus autores. En cuanto a las reprobaciones y deformaciones, algunas veces verdaderamente sorprendentes, de que ha sido objeto nuestro texto, han sido ya suficientemente señaladas por otros[60], y esperamos que podrán ser vistas suficientemente por el lector avisado, para que sea preciso indicarlas todas. No lo haremos sino en la medida indispensable para salir al paso de nuevas incomprensiones[61]. Sin embargo, algunas

[60] Véase principalmente el estudio crítico del padre Victor WHITE, o. p., *The Supernatural, Dominican Studies*, 2, n. 1 (enero, 1949), p. 65: *Quite a number of the more vigorous attacks have been directed againts opinions which seem to have been conjured up by attackers, and will be sought in vain in the book itself.* Véase todavía *ibid.: It is not worthy that his thesis seems to have a sympathetic echo particulary among those who approach the subject from his own fields of specialized studies...*; y p. 70: «Pensamos que su causa es mucho más fuerte que lo que sus críticas reconocen. El ha prevenido muchas críticas de forma plenamente satisfactoria; otras no llegan a alcanzar el objetivo que se habían propuesto».

[61] Debemos con todo señalar una equivocación más reciente, y que toca a lo esencial. En 1957, Mr. Antonio PIOLANTI, escribió, en la revista *Divinitas: ...Il desiderio naturale non importa per sè l'esigenza dell'appagamento? C'è in questi ultimi tempi chi ha risposto assolutamente in modo positivo: qualunque desiderio naturale dello spirito importa un'esigenza di soddisfazione, in modo che il desiderio naturale di Dio è un'esigenza della divina visione: Désir naturel, exigence divine* (*Cf.* H. de LUBAC, *Surnaturel*, Paris, 1947, pp. 195-105). *Una simile affermazione è in netta antitesi con la dottrina di S. Tomasso, etc.* Una semejante afirmación, tal como la comenta aquí Mr. Piolanti, no es sólo contraria a la doctrina de santo Tomás: está en formal oposición con la enseñanza del Magisterio. Pero no es menos contraria también a nuestro modo de pensar y a nuestras más claras afirmaciones. *Exigence divine*, en francés, no ha significado nunca *exigence de la vision divine*, como tampoco *exigence à l'égard de Dieu*. No podíamos verdaderamente prever un contrasentido tan radical. No cabe duda de que su autor hallará una excusa en la dificultad de apreciar los matices de una lengua extranjera. Pero pudo haber hallado en el contexto las explicaciones suficientes, y las mismas fórmulas empleadas podían desengañarlo suficientemente; así, p. 486: *Il serait contradictoire d'exprimer un tel désir par le terme d'exigence; o. p.* 428: *Le surnaturel... surpasse infinitament les exigences de quelque nature que ce soit;* y aun, en *le Mystère du Surnaturel* (*Recherches de sc. rel.*, 1949, p. 120): *Rien ne limite l'indépendance souveraine du Dieu qui se donne; aucune exigence d'aucun ordre ne s'impose à lui, etc.* Cualquiera tiene el derecho de criticarnos, mientras no nos atribuya una idea «absolutamente» contraria a la nuestra. Nos será permitido señalar en el mismo tomo de *Divinitas*, p. 17, unas palabras de Pío XII, recordadas oportunamente por el cardenal Ottaviani en su discurso de febrero de 1957 al congreso de la «crítica del libro». Si se puede usar de la crítica para juzgar un libro, observaba el papa, es porque se tiene confianza en el crítico «cuando expone el contenido del libro»; de ahí la responsabilidad que se acepta.

páginas de conclusión no podían esclarecer todos los aspectos de una cuestión tan capital y compleja. No sólo era necesario revisarlas, sino completarlas. Debido a esto, sin repetir lo que habíamos ya dicho, presentamos algunas nuevas reflexiones, insistiendo más explícitamente en la «doble gratuidad» de la «doble iniciativa» o del «doble don» divino, en un artículo de *Recherches de science religieuse,* publicado en 1949, después de haber recibido la aprobación y palabras de aliento de Roma misma. Buenos jueces han estimado que este artículo resultaba efectivamente útil y esclarecedor. Otros, no menos benévolos, han deseado también nuevas explicaciones. Así es como nos hemos decidido, cediendo a numerosas peticiones, entre las que se contaba alguna particularmente autorizada, a refundir y desarrollar el argumento de la presente obra. Sin poseer una ambición más fuerte que en el pasado de llegar a agotar el tema o abarcar todo su ámbito, intentaremos a manera de una *serena disputatio*[62] y, como decían los antiguos, *gumnastikôs*[63], de hacer progresar un poco más la investigación. Creemos que esto es posible *in pace catholica pacifico studio,* como decía san Agustín[64]. Y con esta finalidad empezaremos por plantear a los teólogos que lo fundan todo en la hipótesis moderna de la «naturaleza pura», a los que, por decirlo así, confían en ella, y en ella sola, esta simple pregunta: ¿Pensáis que esta hipótesis, tal como la presentáis, aun cuando sea sólida en su principio, es aquí verdaderamente útil? ¿Pensáis, sobre todo, les preguntaremos también, que para procurar el fin que todos nos proponemos por igual, al profesar la misma fe, será ésta del todo suficiente a un espíritu un tanto exigente?

[62] San AGUSTÍN, *De duabus animabus,* c. 2, n. 2 (Biblioth. aug. 17, p. 54).

[63] *Cf.* CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *5a Stromata,* c. 1, 11, n. 1 y 4: «Rechazando todo espíritu de partido, de envidia y de disputa», hace falta «que la fe avance, no perezosamente, sino acompañada de un esfuerzo de búsqueda».

[64] San AGUSTÍN, *de Trimitate,* 1.2, q. 9, n. 16 (Bibl. aug., 15, p. 222).

IV. POR UNA GRATUIDAD REAL

La cuestión queda así circunscrita. Sin embargo, no se disminuye su importancia. En efecto, uno de los motivos principales que han movido a la teología moderna a desarrollar su hipótesis de la «naturaleza pura» hasta colocarla en la base de toda su especulación sobre el último fin, ha sido la preocupación de asegurar la plena gratuidad del sobrenatural, contra las desviaciones que comprobaba en el agustinismo[1]. Prácticamente lo ha logrado. Uno puede preguntarse, con todo, si en realidad una reflexión más exigente no hallaría algún fallo en la teoría desde este punto de vista. No sería tampoco éste el único ejemplo, en la historia de la teología, de estas teorías que en la práctica logran su objeto inmediato sin llegar a satisfacer del todo al espíritu. Uno puede por consiguiente hacerse esta pregunta, ante un modo de considerar las cosas que no puede ser en absoluto el mismo de los teólogos del siglo XVI o del XVII: ¿la teoría elaborada por alguno de ellos, *basta* para poner a salvo el dogma de la gratuidad total del sobrenatural? ¿Es plenamente idónea para ello? ¿No debería al menos sufrir algunas correcciones? Aun sin ajustarse a las modas filosóficas, o sin entregarse completamente a ningún sistema reciente del pensamiento, uno no puede evitar que el tiempo cumpla su obra. No se puede rehusar el dar una respuesta a los problemas reales tal como se presentan, si uno emplea su inteligencia —y la teología exige que se haga. Estas variaciones en la problemática no son el producto de tal o cual; ni son un producto nuestro. Se imponen tanto a nosotros, como a todos. Reconocerlas no importa

[1] Henri RONDET, *L'idée de nature pure au XVIe siècle, Recherches de science religieuse,* 35 (1948), pp. 481-521.

connivencia alguna con el espíritu del tiempo, ni ningún relativismo respecto a la doctrina, y es necesario tenerlo en cuenta si se quiere decir algo que realmente surta efecto[2]. Por lo demás, se verá fácilmente que volvemos con ello a los modos de pensar más tradicionales. Planteemos pues la cuestión.

Se dice que hubiese podido existir un universo en el que el hombre, sin perjuicio tal vez de otros deseos, hubiese limitado sus ambiciones razonables a cierta beatitud inferior, simplemente humana. Bien. No vamos a contradecirlo. Pero dicho esto, uno se ve obligado a conceder —o mejor uno afirma ya con ello— que en nuestro universo actual no ocurre en absoluto lo mismo: en efecto, las «ambiciones» del hombre actual no pueden ser tan limitadas. Entonces, esta palabra «ambiciones» resulta del todo impropia —y es esto lo que se debería advertir mejor—, pero también lo resulta la palabra «límites». En mí, ser humano real y personal, en mi naturaleza concreta, en esta naturaleza que yo poseo en común con todos los hombres reales, a juzgar por lo que la fe me enseña, y sea lo que fuere lo que pueda revelarme o no un análisis reflexivo o un razonamiento cualquiera, el «deseo de ver a Dios» no podría ser frustrado eternamente sin un sufrimiento esencial. Yo no podría negar eso sin menoscabo de mi *Credo*. ¿No es eso mismo, en efecto, la definición de la pena «de daño»? Y por consiguiente —al menos así parece— ¿cómo el Dios justo y bueno podría frustrármelo, a no ser que yo mismo, por mi propia culpa, me aparte libremente de El? Lo infinitamente serio del deseo puesto en mí por mi Creador causa lo infinitamente serio del drama de la existencia humana. Poco importa que, en las condiciones actuales de esta existencia, ese deseo no sea captado objetivamente en toda su verdad y en toda su fuerza, debido a que uno se halla sumergido en las cosas sensibles e ignorante de sí mismo: lo será, en todo caso, indefectiblemente, el día en que mi naturaleza se me represente tal como es hasta lo más íntimo, si es que por lo demás, ella debe aparecérseme así alguna vez. *Non est sane jam tunc quod aut veritatem dissimulet ratio, aut rationis intuitum anima*

[2] Un paso semejante —¿hace falta realmente insistir en ello?— no se explica, por el contrario, sino por una preocupación de la verdad intemporal, de la verdad absoluta. En cuanto a llegar a saber si nosotros alcanzaremos del todo esta verdad en nuestras teorías humanas, con la ayuda de nuestros razonamientos humanos, de un modo mejor que nuestros antepasados o que nuestros sucesores, es otra cuestión. El hecho de ponerlo en duda, merece el nombre de modestia en vez del más sabio de relativismo. Cada uno debe examinarse. ¿Quién podrá pretender buenamente que ha sabido «desembarazarse plenamente de su sombra», o de la sombra de su época?

declinet, abrupta membris corporeis, et in sese collecta[3]. Y la razón es porque este deseo en mí no es un «accidente» cualquiera. No proviene de alguna particularidad, tal vez modificable, de mi ser individual, o de alguna contingencia histórica con efectos más o menos transitorios. Con mayor motivo tampoco depende de ninguna manera de mi voluntad deliberada. Reside en mí por el hecho de mi pertenencia a la humanidad actual, a esta humanidad que es, como he dicho, «llamada». Puesto que el llamamiento de Dios es constitutivo. Mi finalidad, cuya expresión es este deseo, está inscrita en mi mismo ser, tal como ha sido puesto por Dios en este universo. Y, por voluntad de Dios, yo no tengo hoy otro fin real, esto es, realmente asignado a mi naturaleza y ofrecido a mi libre adhesión, bajo la forma que sea, que el de «ver a Dios».

Hace falta demostrar, por consiguiente, cómo lo sobrenatural no es solamente gratuito respecto a semejante naturaleza humana hipotética, o a un estado hipotético de la naturaleza humana, incluso a una naturaleza humana en general, considerada fuera de toda realización concreta; sino también como lo es precisamente con respecto a hombres concretos tal como nosotros somos, a todos los que forman parte de esta humanidad presente, de esta humanidad que Dios ha creado para verle, o, como se dice en ocasiones, de esta «naturaleza histórica». Hace falta probar que lo sobrenatural es también totalmente gratuito *para mí*, en mi condición presente. Sin esto no se ha hecho todavía nada. Porque mi situación con respecto a mi fin último no es ya exactamente la misma que la situación de la naturaleza sobre la que se ha hablado primeramente (sea cual fuere el lazo más o menos débil o quizá la ausencia de lazo que se ha creído reconocer entre este naturaleza y el fin sobrenatural). Por ejemplo, cuando san Ireneo proclama: «Dios se deja ver por los hombres cuando El quiere, a los que El quiere, como El quiere», no se llega a comprender su pensamiento (el cual no es más que la expresión de su fe) hasta que no se nos aplica inmediatamente a nosotros, los hombres de hoy, a todos los hombres de este mundo, y en primer lugar a nuestro primer padre, visto en su más concreta situación. En otros términos, el verdadero problema, si en realidad existe, se plantea al ser cuya finalidad es «ya» del todo sobrenatural, si se puede hablar así, puesto que es éste en efecto nuestro caso. Se plantea a la criatura para la que la «visión de Dios» señala no solamente un fin posible, o futurible, incluso el fin que mejor le «conviene», sino el fin que, juzgando humanamente, parece tiene que ser —ya que ése es, por hipótesis, el fin que Dios asigna a esa criatura. En efecto, desde el momento que yo existo, toda indeterminación queda suprimida, y

[3] San BERNARDO, *De consideratione*, l. 5, c. 12, n. 26 (*Opera*, ed. J. Leclercq, t. 3, 1964, p. 489).

prescindiendo de lo que haya podido ser previamente, o de lo que habría podido ser en una existencia diversa, lo cierto es que no parece posible actualmente otra finalidad para mí que la que se halla de hecho inscrita ahora en el fondo de mi naturaleza[4]; existe un solo fin cuyo «deseo natural», consciente o no, llevo en mí por ese mismo hecho.

Sea lo que sea del deseo «elícito» o consecutivo al conocimiento objetivo, el cual puede permanecer completamente indeterminado, ese «deseo natural» es no solamente tan «necesario», sino también tan «determinado» como el término del cual es correlativo. *Unicuique naturaliter convenit unus finis, quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum:* Es santo Tomás quien lo afirma y añade: *appetitus naturalis est determinatus ad unum.* Ahora bien, según su pensamiento, se trata precisamente del fin y del deseo del ser razonable, dotado del libre albedrío, cuyas acciones no están *determinatae ad unum* como las de las *res cognitione carente*[5]. Con un lenguaje que recuerda el de los escotistas, Gregorio de Valence nos lo explica del mismo modo:

> *Appetere hoc modo (=naturaliter) beatitudinem in communi et in particulari, nihil aliud est, quam habere naturae quoddam pondus et capacitatem ad rem illam, quae objetive terminat vere conceptum communem beatitudinis, et etiam particularem, id est, ad fruitionem Dei, quae cognoscitur esse vera beatitudo. Sed non est in ullius hominis libertate positum, ut hanc naturae capacitatem habeat, cum omnes naturaliter atque adeo necessario illam habeant. Ergo omnes naturaliter et necessario appetunt appetitu naturali non elicito beatitudinem in communi et in particulari*[6].

Y es también esta misma razón fundamental la que permite a santo Tomás concluir con seguridad, y sin tener en cuenta el mentís demasiado evidente que parece darle la experiencia más común: *Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*[7].

[4] Es lo que ha visto rectamente, por ejemplo, el padre BRISBOIS, en el artículo citado *supra*, p. 30, n. 1. Y es esto lo que el padre Karl RAHNER llama actualmente «existencial sobrenatural permanente preordenado a la gracia»: *Relation de la nature et de la grâce*, en *Ecrits théologiques*, 3 (tr. B. Fraigneau-Julien), p. 27, n. 1.

[5] *De Malo*, q. 16, art. 5; *De veritate*, q. 22, art. 3, *ad quintum. Cf.* PEDRO DE TARANTASIA, *In 4 Sent.*, dist. 49, q. 1, art. 2 (Doucet, *loc. cit.*, p. 184).

[6] *Commentaria theologica*, t. 2 (3.ª ed., Lyon 1603), col. 99 B.

[7] *Contra Gentiles*, 1.3, c. 57, etc. ¿Es suficiente hablar de una «disposición indeterminada», de una «tendencia indeterminada», que el autor de un *Essai sur le problème de la destinée* (1933) juzga como «esencial al deseo natural del espíritu»? La idea es muy afín a la de JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, Disp. 12, n. 23: *Homo secundum suam naturam non habet finem ultimum determinatum materialiter et in particulari, sed solum vage et in communi, et secundum rationem beatitudinis seu boni* (ed. de Solesmes, t. 2, p. 145). *Cf.* Dom Georges FRÉNAUD, el cual habla de una cierta capacidad natural, «abierta de por sí a toda una gama de finalidades posibles, sin orientación estrictamente actual hacia ninguna clase» (*La gratuité des dons surnaturels*, en *la Pensée catholique*, 6, 1948, p. 40). Se puede reconocer en esto una parte de verdad, en cuanto que la naturaleza de un ser espiritual, inteligente y libre, no está de hecho *determinata ad unum*, como lo está la de los «seres naturales» (véase *infra*, c. 7). Por lo demás, que el último fin asignado de hecho a la naturaleza humana sea sólo conocido *vage et in communi* lo comprendemos y admitimos (*infra*, c. 11); pero lo que no llegamos a comprender es que ella sea en sí misma, en el hombre realmente existente, tal como Dios la quiere, la concibe y la ve, *vaga et communis. Cf.* P. TRIGOSUS, *An in nobis sit naturale desiderium...* (en J. Eymard d'Angers *Antonianum*, 1957, p. 9).

He aquí por qué, si yo llego a perder este fin que es el mío, puedo decir que lo pierdo todo; si no lo logro, estoy «condenado»; y si esta situación llega a mi conocimiento, recibo entonces la «pena de daño». Esta *paena damni*, lo hemos indicado ya, no podría explicarse de otro modo: puesto que como observa el padre Karl Rahner, «la pérdida de un bien solamente posible y que no fuese objeto de una ordenación ontológica (*voluntas ut res*) antecedente a la tendencia libre, no podría ser percibida como un mal doloroso, si el que perdiese este bien, lo hiciese libremente»[8]. De ahí la razón de aquellas palabras de la venerable María de la Encarnación: «Yo contemplaba también la corte celestial, esa morada de los bienaventurados, con toda la felicidad que la Escritura nos dice que poseen; y toda esa felicidad sin Dios no me parecía más que miseria y aflicción de corazón»[9]. Es lo mismo que san Agustín había expresado magníficamente en sus *Confesiones: Hoc tantum scio, quia male mihi est praeter Te, non solum extra me, sed in meipso, et omnis copia quae Deus non est, egestas est*[10].

Tales son los datos de hecho que resultan de la libre Voluntad Divina, y que la tradición cristiana ha expuesto cientos de veces. Citemos a Bérulle, quien con tanta magnificencia como exactitud dice:

[8] *Loc. cit.*

[9] *Relations d'oraison*, première Relation, 2, n. 2 (*Ecrits*, éd. Dom Jamet, t. 2, p. 30). *Cf.* santa Catalina de GÉNOVA, *Vie admirable et doctrine sainte...*, c. 7: *Elle disait: Une âme qui aime véritablement Dieu, si elle est entraînée à la perfection de l'amour, comme elle se voit emprisonnée dans le monde et le corps, si Dieu ne la soutenait par sa Providence, la vie corporelle lui serait un enfer, parce qu'elle empêche d'atteindre la fin pour laquelle elle a été crée.* (Ed. Pierre DEBONGNIE, *Sainte Catherine de Gênes, Etudes carmélitaines*, 1960, p. 30).

[10] S. AGUSTIN, *Confesiones*, 1.13, c. 8, n. 9 (Bibl. aug., 14, p. 438). *De Civitate* Dei, 1.12, c. 1, n. 2: *Hoc enim adepte, beata, quo amisso, misera est* (Bibl. aug., 35, p. 150).

«Bendigo a Dios que nos ha dado el ser, y un ser tal que se relaciona con él y se mueve hacia él. El poder del Creador imprime este movimiento en lo íntimo de su criatura, y en el fondo del ser creado desde el instante mismo en que es creado. Y es un movimiento tan profundo y tan poderoso, que la voluntad no puede llegar hasta él para combatirlo, el pecado cometido no puede tampoco detenerlo, y el infierno no podrá borrarlo. Este movimiento durará tanto como la misma criatura y le es inseparable. Y la lucha que se entablará en el infierno entre ese movimiento imprimido naturalmente por el Creador en la critura y el movimiento voluntario de la criatura alejándose del Creador, será uno de los tormentos principales y perpetuos de los condenados. Ese movimiento natural permanece oculto al alma en esta vida, del mismo modo que el alma permanece oculta a ella misma mientras esté sepultada en este cuerpo. Ella no ve ni su ser, ni lo que está en el fondo de su ser. Cuando deje su cuerpo, se verá a sí misma y sentirá igualmente el peso vehemente de esa inclinación, pero sin el poder ni la libertad de usarla en su provecho» [11].

Un ser semejante no posee pues solamente «un deseo natural» de ver a Dios, *desiderium naturale;* deseo que podría interpretarse en un sentido cualquiera y amplio, o que podría ser simplemente, como se expresa un comentarista tardío de santo Tomás, *desiderium conforme naturae,* o, como otro dice, *juxta naturam* [12]. Santo Tomás es mucho más preciso y apremiante. El deseo de ver a Dios, según él, es para el hombre un «deseo de la naturaleza»; mejor todavía, es «el deseo de su naturaleza», *naturae desiderium* [13]: esta expresión, que vuelve repetidas veces bajo su pluma, debería bastar para abandonar muchas exégesis atenuantes. Y por consiguiente hace falta demostrar todavía cómo para ese ser, animado de un deseo semejante, no existe ni puede existir

[11] *Opuscules de piété,* 27, *De l'obligation de l'homme, en nature et en grâce, de se référer tout à Dieu...,* n. 10 (éd. G. ROTUREAU, 194, p. 134).

[12] T. RICHARD, o. p., *A propos d'une célèbre controverse, Revue Thomiste,* 1936, p. 229: *La veritable formule est celle-ci: je voudra voir. Le désir n'est ni aussi pressant, ni aussi universel que semblent le croire certains auteurs.*

[13] *Desiderium naturale* puede traducirse en varios sentidos, pero *desiderium naturae* no permite más que un sentido más denso. *Prima,* q. 12, a. 1: *remanebit inane naturae desiderium. Contra Gentiles,* 1.3, c. 48: *Impossibile est naturale desiderium esse inane... Esset autem inane naturae desiderium, si nunquam posset impleri.* Compárense estos textos con el *De Malo,* q. 5, a. 2. Nuestra presente intención no nos lleva a un estudio a fondo de este «deseo», ni en sí, ni en el pensamiento tomista. Si embargo, ¿cómo es posible creer, lo que defendía no hace mucho el padre GARDEIL, *op. cit.,* t. 1, pp. 305-306, que el deseo de que habla santo Tomás, no es sino un deseo de pura complacencia, y puramente elícito, libre en su ejercicio, facultativo y eventual? *Cf.* S. DOCKX, o. p., *Du désir naturel de voir l'essence divine d'après saint Thomas, Archives de philosophie,* 1964, pp. 49-96.

ninguna «exigencia» de un tal fin, en el sentido que esta palabra causa precisamente escándalo. Hace falta demostrar que es siempre por gracia —aun fuera de toda consideración del pecado y del perdón— cómo Dios «se le manifiesta» [14]. Tanto si se ha formulado o no, en un primer momento, la hipótesis de un universo de «naturaleza pura», comportando un «fin puramente natural», y cualquiera que fueren las conclusiones que se han podido sacar de una tal hipótesis, no es posible dispensarse, llegados a este punto, de considerar este nuevo aspecto del problema. Que se acumulen todas las suposiciones que se quieran: este aspecto reaparecerá siempre, por más «exigente» que se le considere. Repitámoslo, pues, con un antiguo maestro tomista † (1351).

Ad videndum divinam essentiam in qua perfecta beatitudo consistit, nullus intellectus creatus humanus vel angelicus sua naturali virtute potest attingere, sed ex divina gratia... Deus per suam essentiam videre non potest, nisi per Dei gratiam... Nullus ad eam ex se accedit, sed cui datur ex dono Dei. Non est in potestate nostra videre Deum, sed in potestate illius apparere..., in cujus voluntate situm est videri: voluntas Dei est videri. Nam, si vult, videtur; si non vult, non videtur. Apparuit autem Deus Abrahae, quia voluit; aliis non apparuit: quia noluit [15].

En efecto, para mantener la gratuidad de lo sobrenatural en el caso de recurrir sólo a otra finalidad posible, no bastaría decir —acabamos de verlo— que la misma naturaleza humana hubiese podido ser constituida con esta otra finalidad, dentro de un orden distinto de las cosas. No sería ceñirse suficientemente a la cuestión. Haría falta que esto se pudiese afirmar de la humanidad misma, del mismo ser humano; finalmente de mí mismo. Ahora bien, esto no tiene sentido alguno para la reflexión. Puesto que, al establecer la hipótesis de otro orden de cosas, se establece al mismo tiempo, quiérase o no, otra humanidad, otro ser humano, y si vale la expresión, otro yo. Dentro de este universo «puramente natural» que uno se imagina o que al menos se asegura que es posible, «mi naturaleza», se dice, hallaría su lugar. Admitámoslo, aunque esto no sea tan seguro como se afirma, si no es en un sentido muy abstracto, puesto que al mismo tiempo debería decirse que esa

[14] *Cf.* Santo TOMÁS. *Contra Gentiles,* 1.3, c. 52, citando *Jn,* 14, 21.

[15] RAYNERIUS DE PISSIS, *Pantheologia, Beatitudo,* c. 11 (Brixiae, 1580), t. 2, 1, p. 242. Y el nominalista Gabriel BIEL, *Collectorium,* 1.1, dist. 17, q. 1, F.: *Deus, quicumque beatificat, mere contingenter, libere et misericorditer beatificat ex gratia sua... Nulla forma neo supernaturali necessitatur ad vitam aeternam; sed, sicut libere et contingenter infundit gratiam ex sua benignitate, ita, concessa quaecumque forma, adhuc libere et misericorditer de sua gratia dat vitam sempiternam et semper (sine sui injustitia) posset non conferre.*

naturaleza sería «físicamente» otra. En todo caso, no sería el mismo yo. Póngase en este mundo hipotético a un hombre tan perfectamente igual a mí como se quiera; pero no seré yo. Entre ese hombre que, por hipótesis, no destinado a ver a Dios y el hombre que yo soy en realidad, entre ese futurible y esta existencia, no hay más que una identidad meramente ideal, meramente abstracta, sin un tránsito real del uno al otro. Tal vez es conceder demasiado, pues la diferencia entre el uno y el otro no afecta sólo a la individualidad: llega hasta afectar a la misma naturaleza. ¿Qué podría deducirse, partiendo de la situación del primero, con respecto a la gratuidad del don otorgado al segundo, a este hombre que soy yo? Y sin embargo, repitámoslo, es únicamente respecto a mí, respecto a todos nosotros, a esta naturaleza que es la nuestra, a esta humanidad real de la que somos miembros, cómo se plantea en último término, y cómo debe ser resuelta, esta cuestión de la gratuidad[16].

Dicho de otro modo, y empleando un lenguaje que no es del todo el de santo Tomás, pero que refleja fielmente su pensamiento, si es verdad que «la capacidad de ver la esencia divina es la potencia obediencial específica del hombre en cuanto que es criatura intelectual»[17], hay que

[16] La objeción tendrá su fuerza particularmente contra la tesis que niega cualquier «deseo natural» propiamente dicho en el estado de naturaleza pura. En efecto, si la visión de Dios en sí mismo no inspira al espíritu creado «ninguna curiosidad», entonces, o la ordenación efectiva a esta visión, que sobrevenga a un estado distinto, no será apreciada por él como un beneficio (del mismo modo que una buena comida no lo es para quien no tenga apetito, o carezca tal vez de estómago); o para que con la ordenación entre también el apetito, el espíritu en cuestión deberá ser transformado profundamente. Y entonces (sin hablar del empirismo peligroso que supone semejante concepción del espíritu) si ya queda claro que no existía identidad de sujeto, queda claro así mismo ahora que no existe tampoco identidad de «naturaleza». ¿De qué me sirve en estas condiciones la hipótesis de la «naturaleza pura»? ¿Cómo puede ayudar a resolver el problema propuesto?

[17] P. A. RAINERI, o. p., *De possibilitate videndi Deum per essentiam* en *Divus Thomas*, 1937, p. 4: *Potentia visionis divinae essentiae est potentia obedientialis specifica hominis, prout est creatura intellectualis ut sic.* P. 113: *In sola actuatione ejus potentiae obedientialis specificaè, seu in sola visione divinae essentiae prout est in se, consistit perfecta hominis beatitudo, quae tamen nullo modo constituit ejus finem naturalem seu debitum.* «A pesar de la opinión contraria de algunos teólogos, los textos de santo Tomás ponen de manifiesto que él considera el deseo de la visión como distinto de la potencia obedencial»: B. FRAIGNEAU-JULIEN, p. s. s., en M. J. SCHEEBEN, *Nature et grâce*, tr. fr. (1957), p. 74, nota; y p. 34: Siguiendo a santo Tomás, el deseo natural «se distingue de la simple potencia obedencial mediante cuatro notas características: por su objeto particular que es la visión de Dios y no la multitud infinita de actuaciones de que puede ser objeto la criatura; por su sujeto:

demostrar que esa potencia no deja de ser, en ese sentido, del todo obediencial, incluso en el mundo actualmente existente.

En otros términos aún: si yo puedo afirmar sin equívocos que Dios se me da a mí, que El se deja ver por mí libremente, con toda independencia, hace falta que ese don sobrenatural aparezca manifiestamente gratuito no sólo respecto a una naturaleza genérica, abstracta y no realizada, sino igualmente respecto a la naturaleza concreta de la que yo soy partícipe *hic et nunc*. Del mismo modo que «tenemos necesidad de conocer la gratuidad actual del plan de Dios, y no de un plan hipotético», así también es «el plan actual de Dios el verdadero objeto de la contemplación del teólogo»[18]. Hemos de agradecer al padre Le Guillou el habérnoslo recordado. Los grandes escolásticos lo entendían así. Desearíamos hacer notar que ellos no han negado las hipótesis de los modernos. Tampoco nosotros pensamos en negarlas. Pero siempre queda el que ellos no las han formulado, y cuando hablaban de la gratuidad de lo sobrenatural, no se referían en absoluto a una naturaleza considerada en abstracto, según suponen estas hipótesis. Una consideración semejante no les habría satisfecho lo más mínimo. Santo Tomás dice por ejemplo: *Quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit.* «*Alicui*»: a alguien, a este ser personal que sería posible señalar con el dedo[19]. A cualquiera, a ti, a mí, hoy. Dios no puede quedar más sujeto por parte de nuestra naturaleza actual que lo estaría por la naturaleza de una humanidad futurible. Creemos que no se mantiene suficientemente la verdad del dogma cuando se deja entender, como lo hace entre otros Palmieri, en su gran *Tratado del orden sobrenatural*, que el deseo humano puede *exigir* la visión de Dios, desde el momento en que ya no es el deseo de la «naturaleza pura», sino de la naturaleza «elevada» o «llamada»[20].

sólo la criatura intelectual es capaz de este deseo y él constituye una de sus características propias; por su agente realizador: es propio sólo de Dios el actuar esta potencialidad, no a título de creador, sino a título de agente inmediatamente superior; en fin por su naturaleza: él suministra a la criatura intelectual no una simple perfección, sino su perfección última, esto es, su beatitud perfecta».

[18] M. LE GUILLOU, o. p., artículo citado (1950), p. 242.

[19] *De Veritate*, q. 6, a. 2. De un modo parecido, dirá santo Tomás al hablar del conocimiento: *Hic homo singularis intelligit.* Y nosotros decimos aquí: *Hic homo singularis habet finem gratuitum.*

[20] D. PALMIERI, *Tractatus de ordine supernaturali*, 2.ª ed. (1910), p. 109: *Desiderium autem quo Agustinus loquitur... est desiderium elicitum, sed naturae elevatae, quod exigit proinde visionem Dei per vires supernaturales acquirendam.* Semejante exigencia nos parece ser tan inadmisible en sí misma como contraria, por ejemplo, a la doctrina de san Agustín o de santo Tomás, y expuesta claramente en el *De Veritate*, q. 6, a. 2. Igualmente, el padre BRISBOIS, en el artículo citado,

Según eso, ¿dónde estaría la libertad de Dios en la distribución de sus dones? La beatitud sobrenatural ya no sería «una verdadera gracia», sino, como notaba Fénelon, «una deuda bajo el nombre de gracia» [21].

Hace poco, se quería considerar por hipótesis un universo «puramente natural», en el que el hombre habría exigido de Dios una beatitud «natural». Ahora, se concibe correlativamente otro universo —el nuestro— en el que el hombre exige también de Dios su beatitud, pero ahora «sobrenatural». ¿Cómo esperar obtener la gratuidad deseada, con sólo añadir o relacionar la exigencia de esos dos universos?

En el interior del mundo real, esto es, en el interior del mundo con finalidad sobrenatural no meramente posible sino existente, es donde debo hallar —en la medida posible a la inteligencia humana— una explicación de la gratuidad del sobrenatural, sin recurrir a cualquiera suposición que me obligue a salir de este mundo. Ahora bien, esto es lo que no logra la hipótesis moderna, que examinamos. No decimos que sea falsa, sino insuficiente. Puesto que ella no logra demostrar, como al parecer se cree y como sería necesario dentro de la lógica de la teoría, que yo hubiese podido tener un destino más humilde y del todo «natural». La teoría muestra solamente —supuesto siempre que sea fundamentada— que en otro universo, otro ser distinto de mí, poseyendo una naturaleza análoga a la mía, hubiese recibido ese destino más humilde. Pero una vez más, ese otro ser ¿qué tiene que ver realmente conmigo? ¿Y yo con él? Para asegurarme de que realmente hubiese yo podido tener ese destino más humilde —pero precisémoslo también, más oneroso— sería necesario poder demostrar, aunque sólo un instante, que estaba inscrito efectivamente en mí, en mi naturaleza

p. 1104: «...Es necesario que en la naturaleza humana llamada a la beatitud sobrenatural exista una disposición subjetiva nueva, una nueva exigencia, anterior a cualquier ejercicio deliberado de la voluntad, anterior asimismo a la fe y a la gracia santificante, y que finalice a la naturaleza humana en su destino sobrenatural bajo la forma de una exigencia necesaria indeliberada, del bien último absoluto.» Y se repite la palabra «exigencia» en las notas. Cuando el padre Philippe DONNELLY creyendo definir nuestra posición escribe en su artículo *The Gratuity of the Beatific Vision and the Possibility of a Natural Destiny, Theological Studies*, vol. 11, 1950, p. 392: *God cannot refuse to fulfill this supernatural destiny which is inscribed in the very nature of finite spirits*, nos hace decir lo contrario de lo que muy explícitamente pensamos. Pero es precisamente esto lo que piensa, según parece, un Palmieri, y con él muchos otros; y es lo que entra dentro de la lógica de una cierta teoría de la «naturaleza pura» al menos cuando ésta se acepta como explicación última.

[21] *Cf.* FÉNELON, *Réponse à la Relatione sur le Quiétisme*, aviso. *Cf. Id., Première lettre à M. de Chartres. (Oeuvres*, t. 3, pp. 128-129). Y *Troisième lettre en réponse à celle de Mgr. l'évêque de Meaux* (t. 2, pp. 654 y 664).

concreta. Ahora bien, como lo admiten la mayoría, esto es lo que por hipótesis resulta imposible. Mi destino es algo ontológico, que no puedo cambiar del mismo modo que un objeto puede variar de destinación. Se debe por tanto buscar algún otro camino para asegurar realmente la gratuidad requerida.

Tal vez haya quien tema que semejantes razonamientos se inspiren en un nominalismo o en un empirismo que niegan toda realidad específica a la naturaleza por no querer ver otra cosa que el yo concreto. Eso sería interpretarlos mal. No se trata de hacer de la naturaleza humana una pura abstracción. Debo reconocer que yo, individuo, participo de la misma naturaleza, por ejemplo, que Sócrates, o que tal «primitivo», o que cualquier otro hombre real o realizable en este mundo. La humanidad es una realidad. La naturaleza humana es a su modo una realidad. Pero precisamente, si todos nosotros participamos de ella es, al menos en parte, debido a que todos tenemos también la misma finalidad esencial. Si luego se habla de otra naturaleza hipotéticamente realizable con otra finalidad en otro universo —y es de eso que se habla cuando se evoca este «futurible» que constituiría la «naturaleza pura»—, no me siento unido con ella sino por lazo puramente abstracto, por más rasgos de parecido que se le atribuyan y que, por otra parte, no dejan tal vez de ser arbitrarios. No me es posible sacar la consecuencia que se buscaba de este lazo tan abstracto. Los grandes escolásticos, con su realismo, no me han propuesto nada semejante.

Esta impotencia de la teoría moderna para representar *hasta lo último* el papel para el que fue inventada, se manifiesta cada vez mejor, según parece, a medida que se aclara la idea de persona, bajo la influencia del cristianismo, y tiende a constituirse una ontología de aspecto más concreto. Pero no nos engañemos. No es esto una visión nueva, en sus puntos esenciales. Se trata más bien de un retorno al punto de vista de la antigua tradición. Esta era mucho más «personalista» y mucho más «existencial» (¡no decimos: existencialista!) de lo que permite sospecharlo su mismo lenguaje. El esencialismo y el naturalismo exagerados son mucho más el resultado de toda una corriente de filosofía moderna, la cual no ha dejado de invadir en muchas regiones los manuales de la Escuela [22], pero desviándoles de la doctrina

[22] *Cf.* Etienne GILSON, *L'être et l'essence* (1948), p. 176, nota: «La influencia de Wolff sobre la escolástica moderna» alcanza a veces «hasta la exégesis filosófica del tomismo» y si entonces se habla de «filosofía tradicional», se trata en realidad «de la que ha llegado a serlo a partir de los tiempos de Leibnitz y de Wolff, pero que es la negación de la de santo Tomás de Aquino».

tradicional que se suponía debían transmitir[23].

Por otra parte, no se halla en el pensamiento patrístico y especialmente en san Agustín, esta oposición tajante entre un orden «esencial» abstracto, que sería el orden «de derecho», y un orden «histórico» concreto, que no sería más que un orden «de hecho»; oposición que ocupa un lugar preferente en ciertas explicaciones modernas. La misma esencia creada es «histórica», y la historia, en este sentido, le es esencial. Los Padres de la Iglesia no imaginaron especular a partir de una pura abstracción, sin lazo alguno con la realización efectiva de las naturalezas en el universo que es el nuestro: ellos hablaban sin duda alguna, como dice san Máximo, de «la naturaleza de los humildes humanos que somos nosotros»[24]; ellos no imaginaron, para comprender la economía de la salvación revelada en Cristo, «otras economías, puramente posibles»: pero se engañaría, creemos, quien pensara poder concluir de ello que estuvieron desprovistos de todo pensamiento verdaderamente metafísico. Y, sin embargo, es lo que precisamente se concluye a veces[25]. No se es justo con el pensamiento

[23] Esto se ve muy bien, por ejemplo, en el capítulo de la creación. Según santo Tomás, *Prima*, q. 45, a. 6, «crear pertenece a Dios según su existir, que es su misma esencia, común a las tres Personas» (Et. Gilson, *Le Thomisme*, 4.ª ed., p. 174). La relación de la creación con las Personas divinas no es para él una simple apropiación; se trata de una verdadera relación ontológica; por apropiación atribuimos el acto creador al Padre, pero las tres Personas concurren en él indivisiblemente. En el art. 7 ad 3m, santo Tomás dirá: *Etiam processiones personarum sunt causa et ratio creationis aliquo modo;* e *In I Sent.*, prol.: *Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu personarum.* Ahora bien, todo esto no puede ser negado formalmente, pero queda al menos relegado a la sombra en algunas obras de la escolástica moderna por la tesis formulada de este modo: *Deus creans est Deus ut natura.* Parece que no se dan cuenta que en este caso Dios crearía —si el vocablo fuese todavía válido aquí— por necesidad. El padre Théodore de RÉGNON había señalado una análoga desviación en sus *Etudes sur le dogme de la Trinité*, t. 1, pp. 329-330. «Sobre las múltiples relaciones de la creación con la Trinidad» en santo Tomás, véase la obra de F. P. SLADER, o. e. s. a., analizada por F. V., *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. 4, p. 295 (n.º 1533-1574).

[24] *Ambigua* (*PG*, 91, 1361 A-B).

[25] *Cf.* Guy de BROGLIE, s. j., *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est*, en *Gregorianum*, 29 (1948), p. 44: *Patres enim considerationibus non indulgere solent quibus Scolastici poste studerunt, nec unquam sollicitos se praebent distincte exponendi et deducendi quid secundum alias oeconomias mere possibiles fieri potuisset.* Sin negar una parte de verdad en estas explicaciones, creemos que no pueden invocarse automáticamente en todos los casos y que no puede abusarse de esto para rehusar uniformemente un alcance metafísico al pensamiento de los «Padres». Del mismo modo, uno se vería obligado a rechazar el

de san Agustín, por ejemplo, cuando después de haber constatado (no ya sin ninguna exageración) que en él el término de «naturaleza» «no debe entenderse de ningún modo en el sentido que más tarde adquirió en la teología escolástica», se añade que este término designa «solamente un tipo de hombre particular, histórico y concreto»[26]. No se es justo con el santo doctor cuando se dice también que el fondo del problema «debía escapar a su realismo escriturístico y al carácter concreto de su genio», o que su método y su temperamento le incapacitaban para un cierto género de abstracción indispensable, o que su pensamiento, sumergido completamente en el orden de la existencia actual, era impotente para penetrar en el orden eterno de las esencias. No se es justo con él cuando no se quiere ver en su análisis del espíritu humano o del alma humana otra cosa que la actuación de sus dones de maravilloso psicólogo. No se es justo con él cuando no se reconoce otro valor que el empírico —a menos que se le tache también de cierto «romanticismo»— a la célebre frase de las *Confesiones: Fecisti nos ad te, Deus, et inquietum est cor nostrum, donec requiescet in te*[27]. Los teólogos medievales le reconocían otro alcance. Es verdad, desde luego que el pensamiento de san Agustín aparece siempre «dirigido por la realidad de la experiencia vivida»[28]; pero eso no significa que no sobrepase jamás el empirismo. Pretender, como todavía se ha hecho, que no trata nunca los problemas relativos al último fin sino «en la

testimonio de los grandes teólogos medievales, y el de los grandes místicos, como Ruysbroeck.

[26] *Id.*, en *Augustinus Magister* (1954), t. 3, pp. 329-339. Estas excesivas oposiciones se hallan a veces, por añadidura, al servicio de un concordismo, contra el que justamente ha protestado Gilson: *Note conjointe à l'étude de saint Augustin*, en *L'année théologique*, t. 5, 1944, p. 326.

[27] *Confesiones*, l. 1., c. 1. Antoine GUILLAUMONT observa muy justamente que «para san Agustín la palabra *cor* es un equivalente lírico de la palabra *anima*» y que «aparece espontáneamente tan pronto como el estilo poético y bíblico sustituye al lenguaje filosófico»; y cita el texto paralelo de *Confesiones*, l. 10, c. 10, n. 65: *Neque in his omnibus, quae percurro consulens te, invenio totum locum animae meae nisi in te.* Véanse los sentidos de los nombres del corazón en la antigüedad, en *Le coeur, Etudes carmélitaines*, 1950, p. 73. Otro texto de las *Confesiones*, l. 13, c. 8, n. 9, señala también más claramente la intensión metafísica: *Nam et in ipsa misera inquietudine defluentium spiritum et indicantium tenebras suas nudatas veste luminis tui, satis ostendis quam magnam creaturam rationalem feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam requiem quidquid te minus est, ac per hoc nec ipsa sibi. Cf. De natura boni.* c. 7; *De civitate Dei*, l. 11, c. 13.

[28] H.-I. MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme* (1955), p. 72.

hipótesis de una naturaleza elevada»[29], decir con Báñez: *Loquitur de facto*[30], o con Bernardo de Rubeis: *ex legibus divinae praesentis Providentiae, Scripturarum revelatione manifestis*[31], es librarse demasiado fácilmente de la cuestión. Etienne Gilson ha protestado con una sonrisa contra esta manera de esquivar su testimonio: «Por más que se diga, escribe, Agustín no ha sido de ningún modo indigno del título de filósofo»[32]. Más recientemente, el padre C. Coutourier ha demostrado que «contrariamente a una opinión bastante extendida, san Agustín posee una metafísica del mundo muy clara», que sus principios, una vez clarificados, «dan un relieve singular a muchos textos en los que muy a menudo no se ve más que descripciones concretas más o menos aproximativas», y que él ha analizado seriamente la «estructura metafísica del ser creado»[33]. San Buenaventura declaraba ya: *Augustinus..., qui fuit altissimus metaphysicus*[34].

Lo mismo ocurre en el fondo con los grandes escolásticos, a pesar del sesgo innegablemente más abstracto de su pensamiento y a pesar de sus curiosidades más sutiles. Cuando santo Tomás, especialmente, se ocupa de los problemas concernientes a nuestro último fin, lo hace siempre analizando el espíritu creado en su esencia y manteniéndose a la vez en el interior de nuestro universo, de este universo cuya finalidad es sobrenatural, como no cesa de repetir. De ahí el apuro de algunos de sus comentaristas frente a los textos en que esto se manifiesta de una manera particular; apuro que ellos tratan de arreglar esbozando una explicación análoga a la que hemos visto dar a propósito de los Padres. Según ellos, santo Tomás no habría hablado entonces sino desde el punto de vista de una hipótesis de «orden histórico». Si por ejemplo, dice en *Contra Gentiles* que los ángeles no hallan descanso en su conocimiento natural de Dios, esto es debido, se afirma, a que *loquitur*

[29] Así PALMIERI, *Tractatus de ordine supernaturali*, 2.ª ed. (1910), p. 100: *Responsio catholicorum theologorum est, loqui Agustinum in hypothesi naturae elevatae; cf. supra*, p. 77.

[30] *In Primam*, q. 12, a. 1 (ed. de 1584, p. 452).

[31] B. de RUBEIS, o. p., *De peccato originali* (1757), prefacio; *ibid.: ex hypothesi.* O. J. NAVARRO, s. j., *Cursus theologicus*, t. 2 (1766), p. 152: *Loquitur Augustinus de hominibus, prout ordinatis ad supernam felicitatem, quam ordinationem per fidem novimus*, por lo que seguirá podrá verse en qué sentido podríamos aceptarlo.

[32] *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2.ª ed. (1944), p. 434.

[33] *Structure métaphysique de l'être crée d'après saint Augustin*, en *Recherches de philosophie*, 1 (1955), p. 83. «Añadamos que una exégesis auténtica del pensamiento agustiniano, especialmente en lo que concierne a la naturaleza del hombre, no puede establecerse sino es a partir de sus propios límites, etc.».

[34] *In 2 Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 (t. 2, p. 88). *Cf. Sermones selecti*, sermo 4, n. 19 (t. 4, p. 572).

de facto, quoniam creati sunt cum fide beatitudines supernaturalis[35]. Así se expresa Báñez. En nuestros días, el padre Blaise Romeyer ha generalizado esta observación. Si santo Tomás, dice, no ha explicitado la idea de una naturaleza sin finalidad sobrenatural, es debido a que se contentaba «con responder a los postulados, inmediatamente del dogma estudiado»; se debería reconocer que «su punto débil es el de no intentar en el acto construir sin más un conjunto metafísico a partir de una intuición central»[36].

Semejantes explicaciones y críticas dan que pensar un poco... Retengamos al menos la afirmación de que santo Tomás logró «responder a los postulados inmediatos del dogma» sin haber sentido necesidad de recurrir a la idea que tantos modernos preconizan. Los apuros que dichas explicaciones y críticas manifiestan nos confirman en nuestra aseveración: santo Tomás «se ocupa sólo del hombre real», y eso está «más cerca de los pensadores modernos» que muchos tomistas de nuestros días[37]. No se halla en él ni en los Padres esa separación radical entre la esencia abstracta y el mundo existente que caracteriza a cierta especulación escolástica moderna. El no razona sobre una esencia humana «no existencializada»[38]. Cuando escribe, por ejemplo: *Quia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non poterit nisi immediate videat Deum*[39], ¿se puede sostener que, según él, sea cual fuere el valor que se reconozca a su argumento, y sea cual fuere su sentido exacto, en el universo «puramente natural», el alma humana no habría sido creada inmediatamente por Dios? Santo Tomás no se ha encontrado a este respecto cierto número de dificultades que sólo se han suscitado posteriormente y que debemos tener hoy en cuenta; él no trata pues con todo detalle del problema de la gratuidad: los filósofos y los creyentes heterodoxos a los que debían combatir le imponían, como hemos visto, otra tarea[40]. Queda sin embargo en pie que, cuando trata de ello, no pone en duda la misma finalidad[41]. Hay pues motivos para

[35] BÁÑEZ, *In Priman Secundae*, q. 3, a. 8, *dubium*, a propósito de *Contra Gentiles*, 1.3, c. 2: *Quod autem divus Thomas dicit, quod angeli non quiescunt in cognitione naturali, loquitur de facto, etc.* (p. 131).

[36] *La philosophie chrétienne jusqu'à Descartes*, t. 3 (1937), p. 1.

[37] Jacques LECLERCQ, *La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine* (1955), p. 283, c. 8, «Du désir naturel de voir Dieu».

[38] Puede verse un signo de este hecho en la continuidad del sentido que establece entre las distintas acepciones del vocablo «natura», desde «nacimiento» hasta «esencia»: *De unione Verbi incarnati*, a. 1.

[39] *Quodl.* 10, art. 17.

[40] *Cf. supra*, c. 2.

[41] *Cf.* Dom. M. CAPPUYNS, *loc. cit.*, p. 252: Para santo Tomás, el fin del espíritu creado «es en cualquier hipótesis Dios mismo, es decir, lo sobrenatural».

pensar que, puesto más conscientemente frente a este problema, hubiese considerado cualquier solución obtenida solamente mediante un recurso a la hipótesis de un orden «puramente natural», es decir, a la hipótesis de otro hombre colocado en otro universo como una solución meramente verbal y sin ningún alcance[42]. Un sistema construido por entero sobre esa piedra angular no puede legítimamente apoyarse en él.

La solución al problema de la gratuidad del sobrenatural, buscada por medio de la doble finalidad, sólo podría darse de la siguiente manera. Haría falta señalar dentro del curso de cada existencia real y personal —o al menos, si no se considera tanto a los individuos como a la humanidad de la que forman parte y que los hace solidarios los unos de los otros en la fijación de su destino, en el curso de la existencia real de nuestra raza y en el curso de la historia— un instante particular en el que Dios intervendría, para asignarle un fin dejado hasta entonces en suspenso, o para cambiar el fin que le habría anteriormente asignado. Doble hipótesis igualmente absurda, si se reflexiona sobre ello. Suposición, en ambos casos, de un extrinsecismo radical, destructor de la idea de naturaleza o de la idea de finalidad, cuando no de ambas a la vez. Ni la epopeya del universo, ni el drama de mi destino personal pueden comportar semejante «comenzar de nuevo». Esta suposición es por otra parte rechazada —al menos aparentemente en principio— por el axioma admitido por todos de que la «naturaleza pura» no se propone sino a título de «futurible», que no ha existido jamás de hecho, ni siquiera un solo instante. Sin embargo, no se puede escapar a la doble hipótesis mencionada desde el momento en que se admite en principio que un fin no puede ser gratuito respecto a un ser determinado, existente *hic et nunc*, si éste no posee previamente otro fin objetiva y concretamente realizable; es decir, desde el momento en que se ha constituido la «naturaleza pura» entendida a la manera moderna, como el indispensable y único garante de la gratuidad del sobrenatural.

De hecho, esta teoría moderna de una naturaleza espiritual, angélica o humana, con finalidad «puramente natural», ha nacido y se ha desarrollado en un ambiente intelectual donde la noción de finalidad se

[42] No se trata tal vez de una simple coincidencia fortuita, si en este mismo período en que, como hemos demostrado, penetran en teología la invasión del sistema de la «naturaleza pura», se desarrolla a su vez en filosofía el proceso que debía terminar en lo que Gilson llama una esencia desexistencializada, y si de ahí provienen aquellos escolásticos de inspiración wolfiana, muy alejados del auténtico tomismo. *Cf.* Etienne GILSON, *L'être et l'Essence*, p. 176, nota: Si Wolff «reivindica su derecho de utilizar la terminología de los escolásticos de la edad media, los escolásticos modernos no temen utilizar la suya. La influencia de Wolff sobre la escolástica moderna llega a veces mucho más allá, etc.»

había atenuado. Lo que ella suponía en sus comienzos, aunque no siempre muy explícitamente, era algo muy distinto de lo que suponen hoy la mayor parte de los que la han adoptado. Suponía que todo hombre, en nuestro mismo mundo, antes de recibir la gracia del bautismo o tal otra gracia suplente, estaba en ese estado de «naturaleza pura» —al menos si se hace abstracción del pecado original y de sus consecuencias[43]. La finalidad no se consideraba sino muy extrínsecamente: no un destino inscrito en la estructura misma del ser, orientándolo desde dentro, y al que no es posible sustraerse, sino simple destino recibido más o menos desde fuera y a destiempo[44]. Esto es precisamente lo que, por ejemplo, supone Suárez. Según él, la pena del pecado de Adán fue esencialmente la privación del fin sobrenatural que había sido otorgado por Dios a la naturaleza humana como un simple don «sobreañadido», entre un cierto número de otros dones[45]. Según esta concepción —reanudada literalmente hace poco por el padre Philippe Donnelly—[46] si Dios no hubiese entonces concebido y decidido el plan redentor, Adán y todos los hijos de su raza, todos estos hombres cuyos nombres e historia conocemos, toda esta humanidad existente de la que nosotros mismos formamos parte, todos éstos, *ipsissimi*, hubiesen tenido que merecer, en una naturaleza que el pecado dejaba intacta, mediante el uso de un libre albedrío dejado a sí mismo pero conservado en todo su vigor, «un cierto estado feliz *in suo ordine et gradu*», o como algunos traducen, una cierta «posesión natural» de Dios, como el único fin cuya vocación permanecería en adelante inscrita en ellos[47]. «Si Dios

[43] Esta restricción, sin embargo, no se aplica a la doctrina de todos. «La opinión de los que se atreven a afirmar que, en el estado de naturaleza caída, el hombre concreto se halla intrínsecamente herido, aminorado, o desequilibrado, aparece a Suárez como temeraria y digna de desprecio»: Blaise ROMEYER, *La théorie suarézienne d'un etat de nature pure*, en *Archives de philosophie*, vol. 18, pp. 44-45.

[44] Parece que esto no llegó a ser posible sino por razón de una ambigüedad inicial: la expresión de «naturaleza pura» (o antes ya las expresiones similares, como «pura naturalia») no designó durante mucho tiempo sino un estado de la naturaleza desprovista todavía de los dones sobrenaturales, pero sin poner en causa ni su finalidad, ni su historia posterior. Se aprecia de este modo la transición de la antigua doctrina a la nueva.

[45] Véase también, a propósito de los dones sobrenaturales otorgados al primer hombre, y que él compara al don de la beatitud eterna, la manera ingenua con que se expresa: *Amplianda est quaestio ad totum tempus... Plus vel minus non mutat speciem. De gratia*, prolog., 4, c. 1, n. 5 (*Opera omnia*, t. 7, 1877, p. 180).

[46] *The Gratuity of the beatific Vision... Theological Studies*, 11 (195), pp. 401-403. Es muy raro hoy en día hallar una repetición de la doctrina de Suárez tan al pie de la letra.

[47] SUÁREZ, *De Gratia* (ed. Vives, t. 7, pp. 206 ss. y 216-221).

no nos hubiese rescatado», comenta el padre Blaise Romeyer, «hubiésemos nacido *viatores*, en marcha hacia una posesión que debía conquistarse por el buen uso de nuestro libre arbitrio»[48]. En resumen, el hombre caído, vuelto a su estado natural por este mismo hecho, no era ya «llamado». Dentro del contexto del pensamiento que esta teoría supone, no podía percibirse obstáculo alguno hacia una beatitud «sobrenatural» que viniese en cualquier momento a «sobreañadirse» por decisión divina a una beatitud esencial del todo natural, y deseada, postulada, exigida y conquistada por la naturaleza. Todo parecía quedar explicado de este modo de la manera más simple...

Esta teoría comenzó a diseñarse mucho antes de Suárez. Cayetano no fue, propiamente hablando, su inventor —puesto que no se elaboró por entero en un solo día—, pero fue uno de sus principales iniciadores[49]. En todo caso, parece que fue el primero que la puso bajo el patrocinio de santo Tomás, en su comentario a la *Suma Teológica*. Recordábamos más arriba que a este respecto se habla corrientemente de «naturaleza histórica». Ahora bien, esta naturaleza «histórica», en contraste con la «naturaleza pura», comportaba según Cayetano, no lo olvidemos, la revelación positiva y el conocimiento objetivo de ciertos efectos sobrenaturales observados en el mundo[50]. No se trataba de la naturaleza instituida al principio en otro estado y participada por todos los hombres que pertenecían a la raza humana actual. No era posible entenderla así, sin que se hubiese formulado explícitamente la teoría de

[48] *La théorie suarézienne d'un état de nature pure, loc. cit.* Nótese de paso esta «conquista» de la posesión de Dios.

[49] *Cf.* SUÁREZ, *De Gratia*, prolog. 4, c. 1, n. 2: *Cajetanus et moderniores theologi tertium consideraverunt statum, quem pure naturalium appellarunt...* (Vives, t. 7, p. 179). Véase *infra*, c. 7. H. de LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne* (1965), c. 5. Juan ALFARO, s. j., *op. cit.* (1952), muy instructivo tocante a los antecedentes de la doctrina de Cayetano.

[50] *In Primam*, p. 12, a. 1: *...Novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus ut Deus est in se absolute, non ut universale agens. Notis autem effectibus, naturale est suilibet intellectui desiderare notitiam causae. Et propterea desiderium visionis divinae, et si non sit naturale intellectui creato absolute, est tamen naturale si supposita revelatione talium effectuum.* (¡Qué contraste con el simple y apremiante *desiderium naturae* de santo Tomás!) *In Secundam Secundae*, q. 3, a. 8: *Author tractat de homine ut theologus... Et sic, licet homini absolute non insit naturale hujusmodi desiderium, est tamen naturale homini ordinato a divina Providentia in illam patriam... quia indictum est naturaliter ut, viso effectu, desideremus nosse quid est causae, quidquid sit illa. Cf.* Juan de SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus*, Disput, 12, a. 3, n. 6: *Cajetanus... id explicat de homine supposita aliqua notitia fidei seu rerum supernaturalium, non ex solis naturalibus considerato* (t. 2; p. 14).

la «naturaleza pura», y en la época de Cayetano esto no se había hecho todavía. Dicho de otro modo, en esta concepción, que el padre Gardeil juzgaba con razón de «singular»[51], y que históricamente es la primera concepción de la «naturaleza histórica», no se había admitido aún lo que Maurice Blondel debía llamar «el estado transnatural»[52].

Varios teólogos han reanudado desde entonces esta «opinión singular». Ellos han entendido todavía la «naturaleza histórica» a la manera de Cayetano, que es tal como la entendía Suárez. Entre los mismos que hoy parecen darle más amplitud y consistencia, hay algunos que en el fondo no la entienden de otra manera. Cuando dicen, como los demás, que el estado de «naturaleza pura» no ha existido jamás, o que «el hombre histórico» ha sido creado de hecho en un orden sobrenatural, uno se da cuenta entonces en qué sentido atenuado, o mejor dicho, extenuado, transformado, cabe recibir su afirmación. Para ellos, el último destino del universo ha cambiado en el transcurso de los tiempos, sin que nada haya cambiado por este hecho en la estructura de este universo y en la esencia de los seres que lo componen; suponiendo que Dios no hubiese querido dejarse ver o que esta visión fuese absolutamente imposible, todo hubiese permanecido exactamente igual en la constitución del universo y del hombre.

Semejante paradoja ha sido sostenida por comentaristas de santo Tomás, como Billuart[53] y Cotti. Un avisado historiador del pensamiento tomista, el padre A. Motte, ha podido escribir sobre esto: «No puede imaginarse una tergiversación más categórica del pensamiento del Maestro por parte de los comentaristas»[54]. Se sabe, en efecto, hasta qué punto la finalidad es para santo Tomás algo intrínseco, que afecta a las

[51] *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2.ª ed. (1927), t. 1, p. 283: «no cabe duda de que santo Tomás no ha considerado esta restricción», que priva a su esfuerzo de «su verdadero interés».

[52] Cuando el padre Pierre ROUSSELOT, *op. cit.*, 2.ª ed., p. 183, hablando de «aquellos que reducían cualquier exigencia de la visión intuitiva, según santo Tomás, a una secreta transformación obrada históricamente en el hombre por la gracia», añadía que «era esto una interpretación de Cayetano», esta misma interpretación de Cayetano que él proponía no dejaba de ser al menos incompleta; y podría llegar a ser inexacta, si se entendía esta «secreta transformación» hasta el punto de afectar a la naturaleza de todo el hombre que viene «históricamente» a este mundo.

[53] *Nullam habet (Visio Dei intuitiva) connexionem cum causa aut effectu naturali, ex cujus cognitione mens ascendat ad illam indagandam aut demonstradam, ita ut, si non existeret aut non foret possibilis ista visio, res omnes naturales forent nihilominus eodem modo quo nunc sunt.* (Citado y aprobado por el padre R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens du mystère...*, 2.ª parte, c. 11, pp. 191 y 192).

[54] A. MOTTE, o. p., en *Bulletin thomiste*, t. 4, p. 577.

profundidades del ser. Se sabe igualmente qué sólida contextura no representa para él lo que llama el *ordo universi*, o el *ordo partium universi ad invicem*[55], hasta tal punto que bastaría a su modo de ver un solo cambio en las naturalezas que componen el universo para tener que habérselas en realidad con otro universo[56]. Duns Scotto se adhiere a santo Tomás para reaprobar en general a los que, distendiendo demasiado los lazos orgánicos de lo real, *inconnexam faciunt universi substantiam*[57]. Para el pensamiento de estos maestros, «en el mundo real todo está entrevarado»[58]. «La Creación es homogénea»[59].

Por lo que a nosotros toca, bastará hacer notar de momento que, si la concepción heredada de Cayetano y perfeccionada por Suárez es la única verdaderamente consecuente, aparece en cambio poco inteligible en sí misma, una vez se han puesto las premisas que hemos tenido que criticar. Tal vez se puede admitir que la finalidad sobrenatural de nuestro universo no tiene ninguna relación directa, por ejemplo, con las leyes de la física o de la química; de suerte que si, por una hipótesis imposible, este universo se viese privado de toda finalidad sobrenatural, estas leyes permanecerían tal como son. Pero, ¿se puede sostener razonablemente que sucede lo mismo con el hombre en las raíces de su vida intelectual y moral? Y suponiendo aún que un cambio tan radical no debiese tener ninguna repercusión sobre el universo material o sobre el conocimiento que el hombre adquiere de él, ¿no bastaría un cambio semejante para que al menos él, este hombre, no fuese ya absolutamente

[55] *Contra Gentiles*, I. 1, c. 78. *De Potentia*, q. 3, a. 16, ad 1m; etc.

[56] *Prima*, q. 25, a. 6, ad 3m; *...posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis, et esset aliud universum melius*».

[57] *In 2 Sent.*, d. 1, 4, 11: conforme a Aristóteles, XII *Metaph.* Se trata de un principio general, recordado a propósito de los que niegan *relationem esse rem extra actum intellectus.*

[58] *Testis* (Maurice Blondel), *La Semaine sociale de Bordeaux* (1910): «...Los grados inferiores, sin dejar de ser inferiores e impotentes para provocar una ascensión por sí mismos, son con todo unos grados, es decir, unos puntos de apoyo y como trampolines... Los grados superiores son realmente la causa final de este mundo, el cual no forma una marquetería de episodios yuxtapuestos sino un orden en donde circula la unidad del plan divino... Por la condescendencia de la acción del superior, el inferior está como en gestación para una cooperación más elevada.»

[59] *Cf.* Paul CLAUDEL, *La théologie du coeur*, en *Le coeur (Etudes carmélitaines*, 1950), p. 396: «Si admitimos del todo esta idea de que Dios *creavit omnia simul* (*Eclo*, 18, 1) que la Creación es homogénea...» Igualmente se razonará (y se ha razonado ya) a propósito del pecado; Alejandro de NECKAM, *De naturis rerum*, 1.2, c. 156, lo expresaba ingenuamente: *Sed nec praetermittendum est, quod ob peccatum praevaricationis primae, tam planetarum quam stellarum fulgor diminutus est...* (ed Th. Wright, 1863, p. 251).

el mismo?[60] En fin, ¿cómo atribuir por otra parte al Creador esta refundición de su obra? ¿Cómo poder dar un sentido aceptable a semejantes «repeticiones de la acción creadora?»[61] Si Dios destina verdaderamente al hombre a verle, puede concebirse evidentemente que no lo admita de golpe a esta visión, pero, ¿qué sentido puede ofrecer la idea de que El no lo destina a ello sino a partir de un cierto momento de su existencia o de un momento de la historia?

La idea de una «naturaleza pura» se debe concebir, por tanto, o como lo hacían sus protagonistas, en el interior de nuestro mundo actual; pero entonces, para que no nos lleve al absurdo, hace falta encontrar nuevamente la significación antigua, que no porfiaba sobre la sobrenaturalidad del último fin, sino que indicaba solamente «en nuestro mundo la estructura propia del espíritu creado»[62]. O bien esta idea de la «naturaleza pura» hay que referirla a otro universo, por no haber existido jamás de hecho el orden puramente natural, como se desprende de las declaraciones más comunes hoy[63], pero entonces, por demasiado abstracta, y sin que se la pueda criticar en sí misma, esta idea no resulta de ningún modo apta para el servicio que de ella se esperaba. No obstante, tanto si se admite como si se rechaza, no habrá necesidad ya de recurrir a esta consideración indirecta de un orden puramente natural hasta en su finalidad, si se logra por otra parte hacer ver directamente —como es preciso hacerlo de todas formas— que el fin sobrenatural no puede ser *en ningún caso* objeto de una exigencia, aun por parte de un ser que, *hic et nunc*, no pudiese tener otro fin. Esta

[60] O entonces, si se puede recibir a voluntad una nueva finalidad, es necesario admitir en todo el reino de lo arbitrario y renunciar a cualquier idea un tanto consistente de naturaleza o de razón.

[61] *Cf.* A. GARDEIL, o. p., *Le désir naturel de voir Dieu*, en *Revue thomiste*, 9 (1926), pp. 409-410: «...La existencia en la naturaleza racional de una posibilidad de la visión divina, del mismo orden que la posibilidad que corresponde a todo ser dependiente de Dios de estar sujeto a nuevas intervenciones de la acción creadora en todo lo que no implica contradicción.»

[62] Estamos perfectamente de acuerdo con el padre LE GUILLOU, cuando escribe, por ejemplo, *loc cit.*, p. 242: «La naturaleza pura no es una naturaleza que llegue a sernos del todo extraña, ella indica la estructura propia del espíritu *creado*, en nuestro mundo», siempre sin embargo que se trate, como en santo Tomás, de nuestro mundo, y de la estructura de nuestro ser, sin introducir tácitamente una finalidad distinta de la que conocía santo Tomás.

[63] *Cf.* Fr. TAYMANS, s. j. *L'encyclique Humani generis et le théologie*, en *Nouvelle revue théologique*, 1951, p. 17: «La opinión común de los doctores más autorizados, es que el orden puramente natural no ha existido nunca de hecho». Véase también E. BRISBOIS, s. j., *Le désir de voir Dieu et la metaphysique du vouloir selon saint Thomas*, en la misma revista, 1936, pp. 1103-1105.

consideración, como acabamos de ver, es insuficiente. Pero es posible que ahora uno se sienta inclinado a admitir que ella tampoco es ya necesaria[64]. Creemos emprender un camino verdaderamente eficaz, en el que otros podrán progresar con más facilidad, al tratar de demostrar, sin salirnos por una ficción abstracta de nuestro mundo tal como Dios lo ha hecho y que es el único que conocemos, que el Don que Dios ofrece de sí mismo a este ser es y no puede por menos de ser gratuito. Nos parece además que éste es el camino principal abierto por la Tradición. Si triunfamos en nuestro propósito, sin rehuir del todo la idea de la «naturaleza pura», ni obligar a nadie a renegar de ella, habremos salvado esta demasiado frágil muralla de un baluarte que aparece más sólido, para la defensa común de una Verdad anterior y superior a todos nuestros razonamientos y a todas nuestras teorías[65]; de una Verdad que el Magisterio de la Iglesia nos ha recordado muchas veces con términos precisos[66], y muy recientemente todavía, sin haber aceptado jamás que se confundiera con ninguna teoría explicativa. Sin embargo, si algunos espíritus se encontrasen en la imposibilidad de salvar esta Verdad divina si no es recurriendo al sistema de la «naturaleza pura», nosotros seríamos los primeros en decirles que no solamente tienen el derecho de mantenerlo, sino que además no tienen el derecho de abandonarla.

[64] Se ha llegado con razón a un acuerdo previo sobre el concepto de «naturaleza», para evitar en él todo cuanto no salvase plenamente la gratuidad de lo sobrenatural. Pero sería ilegítimo, cambiando los papeles y tomando el medio como un fin, pensar en suprimir cualquier concepción que dejase de recurrir a la «naturaleza pura» exclusivamente, y considerar por consiguiente a ésta como un absoluto.

[65] *Cf.* J. LEBRETON, en *Revue pratique d'apologétique*, t. 4 (1007), p. 197: «Los dogmas revelados no se insertan dentro del engranaje de nuestros sistemas humanos como unos teoremas; ellos más bien los dominan como la realidad de unos hechos.

[66] Véase *supra*, c. 3, p. 66 e *infra*, c. 6, pp. 96-97, etc.

V. EL «DONUM PERFECTUM»

«En buena hora», se dirá tal vez. «Pero no queremos considerar estas últimas palabras como una concesión hecha a unos pocos. Las tomamos como el reconocimiento de una necesidad que se impone a todos por más que se diga otra cosa. Puesto que, no queda menos en pie después de todos sus razonamientos que, si el fin al que Dios orienta hoy nuestro universo es totalmente gratuito de su parte, esto implica que hubiese podido existir otro universo, creado por él, que no sólo no hubiese sido dirigido hacia este fin, sino que ni siquiera hubiese tenido relación alguna con él. ¿Cómo sería posible concebir las cosas de otra forma? No se da un don gratuito, cuando no puede ser rehusado por el dador. Cuando la antigua clerecía de Francia obligada por una costumbre que no podía eludir, ofrecía al rey su "don gratuito", sabía muy bien que el epíteto resultaba falaz. Cuando hago un regalo a alguien, si buenamente no me fuese posible dejar de hacerlo, ya no sería un verdadero regalo, y en la medida en que soy solicitado por las conveniencias, no será un regalo sino en un sentido impropio. Nada prevalecerá contra esta visión del buen sentido. Y he ahí por qué el recurso a una hipotética "naturaleza pura", tal como se entiende en los últimos siglos, será siempre indispensable para dar razón del don sobrenatural».

Una visión del buen sentido, sin duda. Dentro de su plan, lo repetimos, no pensamos contradecirlo, y creemos que nadie que sea consciente de lo que le impone la fe católica, querrá pensar en ello. Nos lo hacemos del todo nuestro. Pero se reconocerá también que se trata de una analogía muy superficial para considerar el único y misterioso

Objeto que solicita nuestra reflexión. El Don de Dios a su criatura, ese Don que es El mismo, ¡asimilado simplemente a un regalo que un hombre hace a otro hombre! No será meterse en sutilezas temerarias ni en una exégesis minimizante si sometemos por unos instantes a la crítica esta analogía. Lo haremos apoyándonos en otra analogía: la del primer don que Dios nos ha hecho al darnos el ser. Puesto que, como veremos, existe un paralelismo real entre este primer don de la creación y el segundo don, distinto del todo del primero, del todo sobreeminente, es decir, el llamamiento ontológico a la deificación que hará del hombre «una nueva criatura», si corresponde al mismo.

Para representarme estos dos beneficios radicales que Dios me ha hecho, y que preceden lógicamente en mí a cualquier ofrecimiento de la gracia a mi libre voluntad al igual que los demás dones providenciales, procedo naturalmente según la analogía del regalo recibido por un hombre de parte de otro hombre. Por necesidad, debo en primer término representarme a mí mismo como preexistente, convertirme en sujeto de atribución —o mejor de recepcion— de estos dos beneficios sucesivos. Yo declaro primero: «Dios me ha dado el ser»; después, el segundo beneficio: «Dios ha impreso una finalidad sobrenatural a este ser que El me ha dado; El ha hecho resonar en mi naturaleza una llamada invitándome a verle». De este modo, doy la sensación de preceder fatalmente a mi propio ser, y mi ser a su vez a su propia finalidad. Hay aquí un procedimiento de disociación y de presentación espontáneo, inevitable, conforme a la naturaleza de la inteligencia humana, la cual, al menos en un primer tiempo, es siempre *intellectus dividens*. Es imposible, por lo tanto, que yo pueda dispensarme de ello, si quiero tener una idea correcta, aun cuando muy inadecuada, del doble beneficio inicial, del que soy deudor para con Dios. La primera de estas dos fórmulas: «Dios me ha dado el ser», expresa a su modo una contingencia total; revela la separación radical que existe entre mi esencia y mi existencia. Igualmente, la segunda fórmula: «Dios ha impreso en mi ser una finalidad sobrenatural», expresa a su manera la gratuidad total del don sobrenatural con relación al don del ser; revela la distancia radical que existe entre mi ser natural y mi finalidad sobrenatural, o dicho de otro modo, entre mi condición de criatura y mi filiación divina. Nos encontramos aquí en un terreno sólido, y ninguna explicación o reflexión crítica ulterior que llegase a trastornar o solamente a poner en duda la verdad que pretendía interpretar, podría ser legítima.

Sin embargo, del mismo modo que uno no puede dispensarse de proceder de esta forma, tampoco puede a continuación permanecer así. Queda claro, en efecto, que yo no preexistía a mi creación para poder recibir un ser que habría pasado de alguna manera de las manos de Dios

a las mías, de un modo parecido al presente que recibe el niño de manos de sus padres. La primera de nuestras dos fórmulas tomada literal y unívocamente no tendría ningún sentido. Es más, sería contradictoria, ya que en la creación yo recibo a mi propio ser: *tota substantia rei in esse producitur*[1]. *Dedit ut esses qui ante nom fueras*[2]. Pero sobre todo —y esto es lo que nos interesa— no expresaría verdaderamente, ni suficientemente, con toda su fuerza, el don radical el ser que Dios me ha hecho (y, sin embargo, he ahí que caigo en este lenguaje inevitable) al crearme. Puesto que este don es del todo interior, no deja nada fuera de él y nada de cuanto soy puede ser sin él. El es para mí incomparablemente mucho más don que todos los demás dones exteriores o sobreañadidos, que puedo después recibir de los hombres. No existe proporción entre éstos y aquél. Su analogía se manifiesta demasiado débil. Si quiero remediar un poco la debilidad de mi lenguaje sin arriesgarme a un esfuerzo imposible de corregirlo a fondo, me sentiría inclinado a decir, usando una expresión tradicional muy estimada por Berulle, que por la creación Dios me ha dado, o mejor, me da incesantemente a mí mismo[3]: ya que «cada uno de nosotros está en situación de poder reconocer que su esencia es don, y no algo dado; que él mismo es este don, y que en último análisis no existe por sí mismo»; estas fórmulas de Gabriel Marcel pueden emparentarse con aquellas otras de Fénelon cuando dice: «Todo es don. El mismo que recibe el don es el primer don recibido»[4]. Y ambas se emparentan con otras de san Agustín *Ista omnia Dei mei dona sunt —et bona sunt— et haec omnia, ego*[5]:

> «Nada en mí precedió a todos estos dones, o pudo recibirlos. El primero de sus dones que a la vez es el fundamento de los demás, es lo

[1] Santo TOMÁS, *Contra Gentiles*, 1,2, c. 17. *Cf.* Etienne GILSON, *Le Thomisme*, 4.ª ed., p. 173: «...Cuando se dice que la creación es el don del ser, nos hallamos ante una forma falaz, puesto que nada puede darse a quien no existe. Y si se dice que es recibir el ser, la expresión no es nada. Digamos, por tanto, si se quiere, que la creación es una especie de recepción de la existencia, sin pretender representárnosla». Et. GILSON cita *In 2 Sent.*, d. 1, q. 1, ad 2m: *3 Creatio non est factio quae sit mutatio proprie loquendo, sed est quaedam acceptio esse.* Nótese este *quaedam*, breve vocablo usado con frecuencia por santo Tomás.

[2] San BERNARDO, *In ps. Qui habitat*, sermo 14, n. 2 (*PL*, 182, 2398). *Cf.* Robert GROSSETETE, *Commentaire de la Théologie mystique*, c. 1, n. 3: *In omni creato est suum non esse ante ejus esse* (ed. Uld. Gamba, 1942; p. 30).

[3] *Cf.* Romano GUARDINI, *Prières*, tr. fr., p. 16: «Sin cesar, me recibo a mí mismo de Vuestra Mano».

[4] G. MARCEL, *Le mystère de l'être*, t. 2, *Foi et réalité* (1951), p. 179. FÉNELON, *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, 1 (París, t. 1, 2, p. 96; *cf.*, p. 120).

[5] San AGUSTÍN, *Confesiones*, 1.1, c. 20, n. 31.

que yo llamo yo mismo; él me ha dado este yo; le debo no sólo cuanto tengo, sino lo que soy. ¡Oh don incomprensible, que puedes ser pronto expresado con nuestro débil lenguaje, pero que el espíritu del hombre no llegará a comprender jamás en toda su profundidad! El mismo Dios que me ha creado me ha dado a mí mismo el yo que soy; el yo que tanto amo no es más que un presente de su Bondad... Sin él yo no sería yo; sin él no poseería ni el yo, que pudiese amar, ni el amor con que amo a ese yo, ni la voluntad que lo ama, ni el pensamiento con que me conozco. Todo es don: el mismo que recibe los dones es el primer don recibido»[6].

Ahora bien, las mismas observaciones se imponen y son válidas, *mutatis mutandis,* respecto a la segunda fórmula, relativa al beneficio del fin sobrenatural. Ella supone igualmente en su enunciado la analogía imperfecta del don humano, como si Dios estuviese frente a mí como otro hombre cualquiera, aunque infinitamente mejor y más poderoso que los demás; como si su posición en lo que a mí se refiere fuese del todo exterior, con posibilidad de hacerme sólo un presente, es decir un don del todo exterior. Si yo quiero retener *toda* la verdad que me sugiere la analogía, no puedo, como decíamos hace un momento, detenerme en semejante representación. La analogía del don humano puede sin duda ayudarme a comprender el don divino, pero evidentemente no basta. Como tampoco basta, por ejemplo, la analogía del testimonio humano para explicar la fe divina. Es un trampolín necesario, más acá del cual uno no puede quedarse, pero que sólo se justifica por el impulso que proporciona y que lo separa y sobrepasa inmediatamente. Le hace falta, en efecto, este elemento de interioridad —como también de trascendencia— atributo de Dios creador que «me es más íntimo de lo que lo soy yo a mí mismo», *Deus interior intimo meo.* Criticar, pues, la analogía que sirve como de punto de partida no equivale a poner en duda —no se insistirá nunca demasiado en ello— ni siquiera a disminuir el valor de la idea del don o de la idea del

[6] FÉNELON, *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion,* 1, c. 4, n. 1 (*Oeuvres spirituelles,* t. 1, 1818, p. 274); *Oeuvres,* París, t. 1, 2, p. 96; éd. Versailles, t. 1, pp. 306-307). *Cf.* Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin,* p. 76: «Yo me recibo a mí mismo mucho más de lo que llego a realizarme». Podríamos razonar también a base de otro ejemplo. Cuando san Roberto BELARMINO dice en uno de sus sermones: *Infra lunam... nihil est nisi mortale et caducum, praeter animos generi hominum Dei munere datos (Conciones de quatuor novissimis,* 4; *Opera,* t. 9, p. 447), habla como todo el mundo, y ningún creyente pondrá en duda la veracidad de sus palabras. Pero no es menos verdad que el género humano no existía previamente y ni siquiera podía existir así —aun en un instante puramente lógico— para recibir inmediatamente el espíritu de las manos de Dios como un beneficio.

testimonio. Muy al contrario. El testimonio divino es incomparablemente superior a cualquier testimonio humano, y lo mismo el don divino. Lo que no significa simplemente que este testimonio sea más fuerte, más incontestable, o que este don sea más magnífico y más gratuito. Semejante manera de hablar, sin ser falsa, es incompleta. Con ella no saldríamos aún del orden humano. Todavía no se criticaría verdaderamente la analogía humana. Lo que esto significa es que este testimonio es más verdaderamente testimonio, y este don más verdaderamente don, en un sentido eminente. La idea formal del don, lo mismo que la del testimonio, se verifica en Dios en su relación con nosotros de una manera más alta —y sobre todo si se recuerda que el don de Dios es Dios mismo— que la que nos es accesible por nuestra experiencia en las relaciones humanas. De ahí la certeza *única* de la fe y la gratuidad *única* del sobrenatural.

En resumen, desde el momento que digo «yo», existo, poseo mi ser; y desde el momento que existo, que poseo mi ser, estoy finalizado. Es imposible disociar realmente estos tres elementos y repartirlos a lo largo de la duración del tiempo en tres instantes, entre los que haría falta concebir un doble hiato. En rigor, estas fórmulas: «Dios me ha dado gratuitamente el ser», o: «Dios ha impreso en mi ser una finalidad sobrenatural», son, por consiguiente, cojas. Por eso hemos tenido que criticarlas en un segundo momento, después de haberlas enunciado espontánea y necesariamente. Notemos con todo una cosa. No renunciamos a nada de lo que tienen de positivo. Al criticarlas, no damos un paso atrás. No retractamos por nada del mundo la verdad que nos había inducido a enunciarlas. Tampoco las abandonamos propiamente hablando por falsas, ni las reemplazamos por sus contradictorias. Sería igualmente inexacto, y más que inexacto, decir que les quitamos fuerza. Lo que demostramos es que no se pueden proponer tal cual, sin poner inmediatamente un sujeto ficticio, lo que es muy diferente. Desde el momento en que se quiere fijar la atención, desaparece este tal sujeto. Nadie podrá negarlo. Estamos lejos pues de negar o de enervar siquiera la realidad que estas dos fórmulas afirman; nosotros sacamos simplemente a luz su presupuesto imaginativo. Ni en un caso ni en otro, recae la negación sobre la gratuidad, primera o segunda, del don de Dios. La crítica instituida sobre nuestro lenguaje nos debe permitir entrever en este Don de Dios al menos una doble maravilla de gratuidad, a la que ninguna analogía sacada de los dones humanos podría darle fuerza.

La fase de negación que sucedía a una primera fase de afirmación era negativa o reductiva sólo en apariencia. En realidad, lo era tanto, como la «teología negativa» es una negación de Dios. Si ésta por el contrario, está al extremo opuesto del ateísmo, aquélla estará igualmente al extremo opuesto del naturalismo. Tanto antes como después de esta

segunda fase, y sin ninguna reticencia, poemos seguir diciendo, como debemos hacerlo, que si Dios hubiese querido, habría podido no darnos el ser; y después, por añadidura, que *este ser que El nos ha dado, hubiese podido no destinarlo a verle a El.* Nada obligaba a Dios, y nada le obliga nunca a reservarnos esta *vera et perfecta beatitudo*[7] que sólo se da con su visión. Ninguna clase de coacción o de necesidad, interna o externa, «moral» o «natural» —o por emplear los términos de un teólogo moderno, «jurídica» u «ontológica»— imponen a la Voluntad divina una u otra de estas dos iniciativas.

No seguimos solamente afirmando lo dicho, sino que ahora lo decimos con una conciencia más reflexiva. Comprendemos más a fondo el error que se cometería diciendo *Deum non posse non creare,* y el que se cometería al decir *Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet*[8]. Puesto que si las fórmulas que hemos criticado más arriba, ofrecen, como es innegable, algo de inadecuado, no es por razón de la soberana libertad que reconocen en Dios, sea en el acto creador, o en el llamamiento a la visión hecho a la criatura. Debido a las razones expuestas, estas fórmulas debían ser criticadas —como debe serlo cualquier lenguaje que hable de Dios y de las cosas divinas, al modo humano, tal como es necesario hacerlo—[9] pero ellas no dejan de expresar a su vez con exactitud, aunque de un modo imperfecto e inevitable, una verdad muy justa y capital, mientras que las proposiciones contrarias, que por otra parte ofrecerían un género de inadecuación parecido, deben ser absolutamente proscritas como expresando un doble error. Estamos doblemente seguros de ello, tanto por lo que conocemos de Dios, como por lo que sabemos de la criatura. Dios no ha podido sufrir coacción o necesidad por parte de quien sea, o desde fuera, o desde su mismo

[7] Santo TOMÁS, *Prima Secundae,* q. 3, a. 6; q. 5, a 2.

[8] Pío XII, encíclica *Humani generis. Cf.* igualmente nuestro artículo sobre *Le mystère du surnaturel,* en *Recherches de science religieuse,* 1949, p. 104.

[9] Algunas formas de hablar del acto creador deben igualmente ser criticadas de una manera análoga, sin que por otra parte puedan evitarse del todo. El padre SERTILLANGES lo explica en su obra sobre *L'idée de la création et ses retentissements en philosophie,* p. 140: «En nuestra teoría de la creación, la suposición de una operación directa ejercida sobre el conjunto de las criaturas para "hacerlas" a lo largo de su duración, no tiene propiamente sentido. No se da un acto creador, lo hemos dicho, sino en la eternidad. Y aún esto es un modo de hablar enteramente humano, ya que este acto es Dios mismo. En todo caso, no existe de hecho una acción divina, una intervención divina creadora en el tiempo, a no ser que se quiera admitir un lenguaje que reconocemos legítimo y aun inevitable en la práctica corriente, pero que es formalmente inexacto y que es necesario corregirlo a su debido tiempo, como no dejaba de hacerlo santo Tomás».

interior, a darme el ser. El no puede tampoco ser coaccionado o necesitado por nada ni por nadie a imprimir en mi ser una finalidad sobrenatural, y, por consiguiente, mi naturaleza no encierra su exigencia. Si por un procedimiento de análisis legítimo y aun necesario, distinguimos de un modo más preciso estas tres cosas, escalonándolas, por decirlo así, en el tiempo: el hecho de la creación de un ser espiritual —la finalidad sobrenatural dada a su naturaleza— en fin, el ofrecimiento hecho a su libertad personal de tener parte en la Vida divina —deberemos reconocer que la primera no trae consigo a la segunda, y la segunda tampoco exige a la tercera, de modo que pudiese menoscabarse la perfecta independencia de Dios. Esto no podría ponerse en duda por poco que fuera. Se trata sólo de buscar una comprensión más completa de todo ello.

Es verdad que en Dios todo se identifica, en una simplicidad perfecta, siendo así que en El todo es absoluto, necesario e inmutable[10]. Dios «ha decretado todo cuanto existe en la indivisibilidad de un acto de su soberana libertad; las distinciones que la imperfección de nuestros conocimientos puede introducir en este acto divino se justifican únicamente por la conexión creada existente entre los objetos de este decreto divino»[11]. Pero estas distinciones no son solamente justificadas: son además indispensables: «Dios, nos dice san Francisco de Sales, no tiene necesidad de muchos actos, puesto que un solo acto de su poderosa voluntad basta para producir toda la variedad de sus obras: pero nosotros, los mortales, tenemos necesidad de tratarlo con un método apto a la inteligencia y con el cual puede llegar a entender nuestros pobres espíritus»[12]. Para nosotros la simplicidad sólo puede darse al final. Por ejemplo, si nosotros decimos con santo Tomás: *Nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiae divinae*[13], esto no suprime en modo alguno la existencia y la realidad particular del milagro en nuestro mundo ni nos autoriza tampoco a suprimir la distinción de dos clases de causalidad divina que definimos por sus efectos respectivos: de una parte la que se ejerce dentro del curso ordinario del mundo, y de otra la que se ejerce en el milagro. Lo mismo sucede respecto al tema que tratamos: debemos distinguir cuidadosamente y debemos mantener una doble gratuidad, un doble don divino; por consiguiente, también una doble libertad divina —si es que se nos permite hablar de esta forma, designándola no por lo que es en sí misma, sino por su doble término

[10] *Cf.* Th. de RÉGNON, s. j., *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité,* 3e série, 1 (1898), p. 345.

[11] Juan ALFARO, s. j., *Sauvée par le Christ,* en *Maria,* t. 6 (1959), p. 469.

[12] *Traité de l'Amour de Dieu,* 1.2, c. 1 (éd. d'Annecy, p. 87).

[13] *Prima,* q. 105, a. 8.

o por su doble objeto[14]. Hallamos en esto como dos planos colocados a un distinto nivel, como dos rellanos de escalera sin comunicación de abajo arriba. Pues los dos órdenes son inconmensurables. Un paso ontológico doble, infranqueable doblemente a la criatura sin la doble iniciativa que la suscita y la llama; o que, de hecho, la suscita para llamarla. *Esse gratuitum est alterius generis quam esse naturale*[15]. No es posible imaginar ninguna clase de necesidad metafísica en Dios como resultado de la creación del espíritu. Del mismo modo que la creación no es una consecuencia necesaria de algo que la hubiese «precedido» en Dios, tampoco el don sobrenatural —y, por consiguiente, el mismo ofrecimiento del don— es una simple *sequela creationis*. Si la misma creación puede ya ser llamada una «gracia», en un sentido real, el llamamiento a la visión de Dios también lo es: *Etsi quadam non improbanda ratione gratia vocatur qua conditi sumus, ...alia est tamen qua... vocamur...*[16] Si la primera gracia es contingente, la segunda diremos que es «sobrecontingente»[17]. Si ambas se comparan a una fuente, se podrá decir, conforme a un sermón de Eckhart, que la fuente «de donde las criaturas emanan de Dios está tan alejada de la que brota la gracia como el cielo lo está de la tierra»[18].

Haec sublimatio creaturae rationalis est supra naturale complementum[19]. Dos simples comparaciones pueden ayudarnos a entenderlo. Aun cuando se admita desde otro punto de vista que toda la evolución cósmica tenía por finalidad, en el pensamiento divino, la aparición del hombre, ¿se considerará uno obligado a concluir que esta aparición es una simple *sequela creationis universi*? O también, si es verdad que toda

[14] No suscribiríamos de nuestra parte, sin una ligera reserva, la fórmula del padre Blaise ROMEYER, que distingue «la gratuidad propiamente elevadora» de la «gratuidad simplemente creadora» (*Archives de philosophie*, vol. 17, c. 2, suplemento biográfico, p. 5); pero no tenemos menos interés que él en distinguir absolutamente la gratuidad *de la elevación* de la gratuidad *de la creación*. Sólo este lenguaje, más objetivo, nos parece en rigor exacto. Pero la idea es la misma por ambas partes.

[15] San BUENAVENTURA, *In 2 Sent.*, dist. 29, art. 2, q. 2. *Cf.* dist. 3, p. 2, art. 2, q. 2: *Divina Lux, propter sui eminentiam, est inaccessibilis viribus omnis naturae creatas, et ideo, per quandam benignitatis condescensionem facit se cognosci...* (Quaracchi, t. 2, pp. 123 y 703). Por otra parte, no puede sostenerse con seriedad que san Buenaventura admita de algún modo la idea moderna de una «naturaleza pura».

[16] San AGUSTÍN, *Epist.* 177, n. 7 (*PL*, 33, 767-768); *cf.* n. 2 (765).

[17] El término es del padre CHENU, *op. cit.*, pp. 157-158, a propósito de la Encarnación.

[18] Maestro ECKHART, *Sermon de l'accomplissement* (trad. Paul Petit, p. 18).

[19] *Summa*, de Alejandro de HALES, 1. 2, p. 1... (n. 509; t. 2, p. 743).

la historia de Israel no tiene ningún sentido sino en cuanto preparaba y estaba ordenada del todo a la venida de Jesucristo, ¿nos puede servir esto de argumento para negar que esta venida de Jesucristo ha sido, incluso para Israel, una novedad del todo gratuita?[20]

Pero, además, así como con la venida de Jesucristo, llevando a su cumplimiento la historia de Israel y dándole sentido, se señala el tránsito a un orden nuevo, del todo trascendente con relación al que le procedía —*omnem novitatem attulit*—, también ocurre otro tanto con la finalidad sobrenatural. Entre naturaleza existente y lo sobrenatural a que Dios la destina, existe una distancia tan grande y una heterogeneidad tan radical como entre el no-ser y el ser: puesto que el paso del uno al otro no es sólo un tránsito a «más ser», sino el paso a otro tipo de ser. Franquear, por gracia, el límite infranqueable. No basta para ello un suplemento de fuerza, que podría procurar una gracia actual: hace falta un nuevo principio, ese principio de vida divina que llamamos la «gracia santificante». La «afinidad» que existe, según Guillermo de Saint-Thierry[21], entre el alma y «los bienes eternos y divinos» —*naturalis quaedam affinitas*— es una afinidad de vocación, no de esencia. Puesto que estos bienes no forman parte de los *naturalia* o *substantiva animae*[22].

No hallamos aquí, por consiguiente, nada semejante a las doctrinas, distintas en su apariencia pero parecidas en el fondo, que posean una mística naturalista. Según el budista del Gran Vehículo, por ejemplo, toda naturaleza particular es «un embrión de Tathagata», gracia al cual se halla destinada a la «budaidad»; «en todo ser hay una naturaleza-de-buda»; «ella brilla en su fondo, inmensa, infinita, recubierta solamente por el negro nubarrón de falsos pensamientos y pasiones, como una lámpara cuya luz se extingue dentro de un vaso»[23]. Los «pseudo-gnósticos» de los primeros siglos de nuestra era —los cuales no han dejado de tener sus propios herederos hasta nuestros días— profesan también lo que Dídimo el Ciego llamaba «el mito de las naturalezas», tanto si admiten el mismo sublime destino sólo para una categoría de seres superiores, como si piensan que todos deben llegar finalmente a él[24]. El cristiano no cree nada semejante. El afirma con Clemente de

[20] *Cf. Hebr.*, 3, 6; *Jo.*, 1, 17.

[21] *Speculum fidei* (*PL.*, 180, 386 BC).

[22] TERTULIANO, *De anima*, 20, 1: *Omnia naturalia animae ut substantiva ejus ipsi inesse et cum ea procedere atque proficere (concludimus). Cf.* 22, 1.

[23] *Cf.* los textos citados por Paul DEMIÉVILLE, *Le concile de Lhasa*, 1 (1952), p. 95, nota 1; y muchos otros.

[24] DÍDIMO, *In primam epist. Petri* (Zoepfl., p. 10; *cf.* p. 22). Y ORÍGENES, *Periarchôn*, 1.3, 1, 23 (Koestschau, p. 240).

Alejandría: «Llegaremos a ser como el Maestro, pero con toda la diferencia entre *Zései* y el *fysei*»[25]. Y también dice con Orígenes: «¿No es una gran impiedad, sostener que los adoradores de Dios en espíritu son la misma esencia que la Naturaleza no engendrada y bienaventurada?»[26] O con san Agustín: *Hoc gratiae est adoptantis, non naturae generantis*[27]; y también, con san Cirilo de Alejandría: «Por la iluminación del Espíritu Santo somos dioses e hijos de Dios...; no llegamos a ser luz, hijos de Dios, sino por gracia»[28], etcétera.

Dicho de otro modo, «en el hombre, el don real de la gracia santificante es algo del todo distinto, no tan sólo formalmente sino también materialmente, de su capacidad espiritual para lo absoluto y todo el dinamismo que ella puede engendrar, aun cuando esta cosa «distinta del todo» venga precisamente a adaptarse a esta capacidad»[29]. En resumen, para el cristiano la naturaleza creada no es un germen divino. El «fondo» del alma espiritual, este «espejo» en el que resplandece secretamente la Imagen de Dios, constituye, como dice Taulero, el «lugar del nacimiento» de nuestro ser sobrenatural: pero no es el germen o el embrión. Es en verdad la «capacidad» —ésta es la expresión usada por Orígenes, san Bernardo, santo Tomás y muchos otros— pero no es la participación, aun inicial y lejana[30], «que bastaría desarrollar y enriquecer»[31]. Y mientras no resuene la Promesa objetiva, tampoco constituye por sí mismo una promesa[32]. El deseo que brota de este «fondo» del alma es un deseo «de privación» y no de «inicio de posesión»[33].

Si queremos ceñirnos al sentido preciso y riguroso que poseen frecuentemente los términos en el vocabulario tomista —el cual

[25] *2.º Stromate*, 77, 4 (1, 153; éd. Mondésert, Sources chrétiennes, 38, p. 95).

[26] *In Joannem*, 13, 25 (Preuschen, p. 249): el hombre no es *homousios Zeô*, como pretende serlo el «pneumático» Heracleon; «cuando sacrilegios e impiedades no se seguirán de un modo semejante de hablar sobre Dios. ¡El sólo pensarlo es ya peligroso!» Y también: «nosotros no somos hijos de Dios, ni *tysei*, ni *katá tén ousían* ni *katá tén kataskevén*», etc.

[27] *In psalm.* 49, n. 2.

[28] *Commentaire de saint Jean*, 1, 8-9 (*PG*, 73, 116-117; *cf.* 128-129 y 153).

[29] E. SCHILLEBEECKX, o. p., *L'instinct de le foi selon saint Thomas d'Aquin*, *Revue des sc. philos. et théologiques*, 48 (1964), p. 400.

[30] San AGUSTÍN, *De Trinitate*, 1.14, c. 8, n. 11: *Prius mens in seipsa consideranda est, antequam sit particeps Dei, et in ea reperienda est imago ejus* (*PL*, 42, 1044). Santo TOMÁS, *De veritate*, q. 22, a. 2, obj. 5.

[31] *Cf.* M. BLONDEL, el cual nos pone en guardia contra el peligro de esta tesis abusiva: *La philosophie et l'esprit chrétien*, t.. 1, p. 261.

[32] *Cf. infra*, cap. 9.

[33] *Cf.* GRATRY, *De la connaissance de Dieu*, t. 2 (2e éd.. 1854), pp. 310-311.

hallamos, igualmente en san Buenaventura, Duns Scoto y muchos otros, aunque con ciertos matices propios— no se puede decir siquiera que este deseo se la preparación al ser sobrenatural o una «disposición». Scoto afirmará que el hombre está *indispositus* para este fin, al mismo tiempo que explicará de otra parte que este fin le es natural aunque no naturalmente accesible; afirmará que el hombre necesita que se le «prepare poco a poco», principalmente gracias a la revelación de algún conocimiento sobrenatural todavía imperfecto[34]. La gracia santificante completa este cometido —*gratia gratum faciens*— del que santo Tomás nos dice que: *disponit animam ad habendam divinam personam*[35]. Por eso la «capacidad» natural a la que corresponde el «deseo» natural no es una «facultad»; no es más que una *aptitudo passiva*, y si el ser que desea ver a Dios es realmente *capax illius beatae cognitionis*[36], no se sigue de ahí que su naturaleza sea por ella misma *efficax ad videndum Deum*. El mismo deseo no es un «apetito perfecto»[37]. No constituye todavía una «ordinación» positiva a lo sobrenatural por pequeña que sea. Es en cambio la gracia santificante, con todo su séquito de virtudes teologales, la que debe «ordenar» al sujeto hacia su último fin; al menos es ella sola la que puede ordenarlo «suficientemente», o «perfectamente», o «inmediatamente»[38]. Esta gracia es una cierta «forma», cierta «perfección sobrenatural», que debe «sobreañadirse a la naturaleza humana» para que el hombre *convenienter ordinetur in finem*[39]. San Buenaventura, por ejemplo, no dice que la criatura racional *ordinatur*, sino que *nata est*

[34] *Ordinatio*, prol. I: *Homo ordinatur ad finem supernaturalem ad quem ex se est indispositus; igitur indiget paulative disponi ad habendum illum finem. Hoc fit per cognitionem aliquam supernaturalem imperfectam... (Opera omnia*, 1, 1950, p. 30; *cf.* p. 19).

[35] *Prima*, q. 12, art. 5; q. 43, art. 3 *ad secundum; Prima Secundae*, q. 112, art. 2 y 4; q. 113, art. 7; *C. Gentiles*, 1.3, c. 53; *In 4 Sent.* dist. 49, q. 2, art. 6 y 7, etc. MACEDO, *Collationes*, t. 1, p. 17: *Illa inclinatio non est meritum, nec dispositio, nec ullo modo obligat.* Juan PRUDENTIUS, *Opera theologica posthuma in Primam Partem D. Thomas* (Lyon, 1690), p. 52: *Notare debes, inclinationem hanc in natura humana ad visionem, non reddere visionem ipsam naturae debitam, etc.*

[36] *Tertia*, q. 9, art. 2, etc. Juan TINCTOR (en ALFARO, *op. cit.*, p. 236).

[37] S. THOMAS, *In 4 Sent.*, dist. 49, q. 1, art. 3, q. 3, *ad tertium;* y art. 3, sol. 3.

[38] *Prima Secundae*, q. 62, art. 1 y 3; q. 111, art. 5, *C. Gentiles*, 1,3, c. 147, n. 1; *In Boetium de Trinitate*, q. 6, art. 4, *ad quintum. Cf. In 4 Sent.*, dist. 49, q. 1, art. 3, q. 4, *ad quartum* (doble sentido de la fórmula *ordinari per desiderium*). HARPHIUS, *Theologia mystica*, 1.1, Pars. 2, c. 86: *Dicendum secundum Thomam... quod per virtutem homo perficitur ad actus, quibus in beatitudinem ordinatur* (Colonia, 1611, p. 382).

[39] *C. Gentiles*, c. 150. *Prima*, q. 12, art. 2. *Cf. Suma* de Alejandro de HALES, n. 509 (Quaracchi, t. 2, p. 743 a).

ordinari ad Deum immediate[40]. Si el deseo es, por tanto, verdaderamente una «inclinación natural», o es en cambio una «inclinación suficiente» o «proporcionada»[41]; no desea su objeto *sufficienter;* o, en otros términos —como la voluntad elícita y libre cuando es abandonada a sí misma— no tiende hacia él «como sería necesario», ni «eficazmente»; o por decirlo de otra forma aún, no se halla al principio de una «actividad suficiente» que constituiría por ella misma «una cierta posesión incoativa» por más modesta que se la supusiera[42]. Dentro de este orden, cualquier *inchoatio* proviene de la gracia. Por más profunda y elevada que sea la naturaleza espiritual creada, no está «proporcionada» en modo alguno —si no es «como el efecto a su causa, o como la potencia al acto», a aquello que la sobrepasa infinitamente[43]. No se dirá tampoco que está naturalmente «elevada»: lo que eleva la esencia del alma a cierto *esse* divino, haciéndola verdaderamente apta *(idonea)* para obrar divinamente, es una gracia infusa[44]; es la «luz de la gloria» que conforta la inteligencia y la eleva hasta la visión de la esencia divina[45].

Hallamos aquí un vocabulario coherente, a pesar de algunos diferentes matices entre un autor y otro o a veces en el mismo autor. Citemos para fijarlo, algunos ejemplos. Los primeros los sacaremos del

[40] *In 2 Sent.*, dist. 16, art. 1, q. 1 (t. 2, p. 395). Compárese con CAYETANO, *In Primam*, q. 82, art. 1, n. 7: *De facto, Deus creaturam rationalem ad ulteriorem finem ordinavit.*

[41] *De spe*, a. 1, *ad octavum; C. Gentiles*, 1.3, c. 44; *In 3 Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 4; *cf.* q. 4, art. 3. SCOT *Lectura in 1 Sant. (Opera*, t. 16, 1960, p. 21); *Opus oxon.*, 4, dist. 49, q. 11, n. 9 (t. 21, p. 417). Juan DOMINICI, o. p., *Lucula Noctis*, c. 38: *Elucidare restat qualiter pars generis humani suprema, Deo auctore, ad ineffabilem felicitatem creata, in via sufficienter disposita, ad illam tandem pertingere possit.* (R. Coulon, 1908, p. 336) Fr. de Vitoria, *In Primam*, q. 1, art. 1, etc.

[42] S. THOMAS, *In Sent.*, dist. 23, q. 1, art. 4, sol. 3; art. 5. *Prima Secundae*, q. 62, art. 1, *ad tertium.*

[43] *Compendium Theologiae*, c. 114 y c. 107. S. BUENAVENTURA, *Ultrum sancti in patria vident Deum per essentiam* (ed. P. Glorieux, 1950), p. 57: *Non est ibi proportio commensurationis..., sed... proportio ordinis, quia intellectus sic per donum gloriae elevatus, ordinatur ut immediate divinam essentiam videat...;* p. 59: *Intellectus glorificatus immediate ordinatur ad videndam essentiam divinam. Breviloquium*, p. 5, c. 1 (t. 5, p. 252). S. THOMAS, *Prima*, q. 12, art. 1, *ad quartum.*

[44] S. THOMAS, *De veritate*, q. 13, art. 3; *C. Gentiles*, 1.3, c. 53, 57, 59; *In 2 Sent.*, dist. 26, q. 1, art. 3. BUENAVENTURA, *Itinerarium*, c. 1, n. 1 (t. 5, p. 296 b). La teología posterior hablará de «la elevación a un fin sobrenatural», y creará un tratado «de Deo elevante»; no es ya la misma terminología de los grandes escolásticos. *Cf.* Henri RONDET, s. j., *Recherches de sc. rel.*, 1945, p. 63.

[45] Bernardo de TRILIA († 1292), citado por L. B. GILLON, *Revue thomiste*, 47 (1947), p. 307. *Cf.* Juan de PARIS *(ibid.*, p. 305).

franciscano Eudes Rigaud, testimonio de la antigua escuela agustiniana; los segundos, de santo Tomás. De esta forma se podrá apreciar una vez más cómo concuerdan entre sí en lo esencial, no solamente en cuanto a la doctrina —como se comprende tocante a un punto de la fe tan fundamental—, sino hasta en el detalle habitual de los términos.

Eudes Rigaud escribe, en su comentario al segundo libro de las *Sentencias*, redactado hacia el 1241-1245:

> *Summum bonum excedit effectum humanum in infinitum. Ergo affectus noster per se non potest elevari ad summum bonum per amorem prout congruit, nisi mediante aliquo sublevante, quod quidem sit supra affectum nostrum. Sed hace dispositio sic elevans affectum est illa quam gratia appellamus... Item, gloria est... supra omnem naturam creatam...*
>
> *(Oportet) ponere... etiam gratiam creatam, quae disponit ipsam animam et elevat et unit Deo... Numquam enim animam perveniet ad gloriam; quae est supra naturam, nisi per aliquid elevans ipsam*[46].

Oigamos ahora otra vez a santo Tomás:

> *Nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illa beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente.*
>
> *Omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam.*
>
> *Nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitae aeternae, nisi superaddatur aliqod supernaturale donum, quod gratia dicitur*[47].
>
> *Per caritatem creatam elevatur anima supra naturam, ut perfectius ordinetur ad finem quam habeat facultas naturae.*
>
> *Per (gratiam) homo ordinatur in vitam aeternam sufficienter.*
>
> *Oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vitae aeternae, quaedam inchoatio ipsius fiat in eo cui repromittitur*[48].

Como se ve: disposición, proporción, inclinación «suficiente», ordenación «inmediata» o *debito modo*[49], incoación, elevación...: todos estos vocablos, al contrario de *potentia receptiva*, de *capacitas*, o de

[46] *In 2 Sent.*, dist. 26, m. 1, q. 1 (J. BOUVY, *Rsch. de théol. anc. et méd.*, 27, 1960, pp. 306 y 308). *O. 1 de libero arbitrio: Habet appetitum naturalem, non tamen sufficientem* (Auer, p. 48).

[47] *Prima*, q. 62, art. 2; q. 12, art. 5. *Prima Secundae*, q. 114, art. 2.

[48] *De caritate*, art. 1, ad 16 m. *De veritate*, q. 14, art. 2, q. 27, art. 5, y *ad primum.*

[49] *Prima Secundae*, q. 4, art. 4 y *ad tertium. De virt. in comm.*, art. 10 y art. 12 ad 16 m. Para «sufficiens»: M. D. CHENU, *Revue des sc. phil. et théol.*, 22 (1933), pp. 251-259.

habilitas, o también de *aptitudo*[50], designan habitualmente una clase de realidad que no pertenece ya al orden de la naturaleza o de su finalidad, sino al orden sobrenatural, según unos grados que pueden ser diversos, en etapas diversas y bajo perspectivas diversas: orden de la gracia como también de la libre voluntad y del mérito[51], orden de las virtudes teologales[52], en fin, orden de la gloria y de la visión[53].

Que no se hable, pues, respecto a nuestro tema de algún *debitum naturae*. Que nada se proponga tampoco que se asemeje a una exigencia. El caso del deseo de Dios es un caso aparte: no se le puede aplicar unívocamente ninguno de los esquemas del pensamiento por los que habitualmente se trata de definir las relaciones entre los seres de este mundo[54]. «La absoluta gratuidad de nuestra adopción filial por parte de Dios Padre trasciende sin absorberla la absoluta gratuidad del don fundamental de la creación»[55]. Es ella, como decía Harphius, *gratia specialissima*[56]. Incluso si no hubiese existido la ruptura del pecado, la *imago recreationis* no hubiese podido ser la consecuencia, el desarrollo natural o el «complemento lógico» de la *imago creationis*[57]. Podríamos, por tanto, y deberíamos decir todavía: *Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti...* «Una cosa es lo que hemos recibido para llegar a ser, y otra lo que hemos recibido para ser santos» —es decir, en dos palabras, una cosa es el espíritu del hombre, y otra el Espíritu de Dios— aun cuando, una vez se nos ha dado, llega a ser igualmente en un sentido muy real, «nuestro espíritu»[58]. O también en

[50] S. THOMAS, *In 2 Sent.*, dist. 30, q. 1, art. 1, *ad quintum.* Eudes RIGAUD, *In 2 Sent.*, dist. 28 m. 1, q. 1, *ad primum (loc. cit.*, 28, 1961, p. 72). *Gratuitorum habilitas;* Alain de LILLE, *De virtutibus.*

[51] Todavía la *Prima Secundae,* q. 114, art. 1, q. 109, art. 5, *In 1 Sent.*, dist. 14, q. 3. *De veritate,* q. 27, art. 1.

[52] También Juan de París, en O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles,* t. 3, 2, p. 476, etc. *Cf.* Petrus TRIGOSUS *(loc. cit.*, p. 10).

[53] *Prima Secundae,* q. 63, art. 5, *ad secundum. In 1 Sent.*, dist. 14, art. 3, etc. Lo mismo san BUENAVENTURA, *In 2 Sent.*, dist. 19, art. 3, q. 1: *Prout hoc quod est beatificabile importat aptitudinem, sic inest homini per naturam; homo enim habet a natura sua aptitudinem ad beatitudinem. Secundum autem quod importat dispositionem sufficientem, per quam quis pervenit ad beatitudinem, sive sufficientem ordinem ad actum, sic inest homini non per naturam, sed per gratiam, per quam sufficienter disponitur ad gloriam...*

[54] *Cf.* J SESTILI, *loc. cit.* pp. 955-957. Véase *infra,* cap. 9.

[55] Blaise ROMAYER, *loc. cit.*, p. 56, nota.

[56] *Theologia mystica,* 1.1, p. 2, c. 117 (éd. de Cologne, 1611, p. 160).

[57] *Cf.* santo TOMÁS, *Prima,* q. 93 a. 4, el cual recoge estas expresiones tradicionales en la *Glossa ordinaria.*

[58] San AGUSTÍN, *De Trinitate,* 1.5, c. 14, n. 15: *...Sed aliud est quod accepimus*

otros términos, los *dona gratiae et gloriae,* no deberían jamás ser confundidos con los *dona naturae: Simul eis et* condens *naturam et* largiens *gratiam,* decía san Agustín a propósito de los ángeles, con términos en los que adrede se busca el contraste[59]. Esta distinción, muy reflexionada y fundamentada, es familiar a muchos autores antiguos que no han tenido por lo demás la menor idea de un estado de «naturaleza pura» en el sentido moderno, y a los que, sin embargo, no se les puede reprochar el no haber sabido distinguir plenamente los dos órdenes, natural y sobrenatural. Tales son, por ejemplo, un Florus de Lyon[60], el Pseudo-Guillermo de Saint-Thierry[61], Hugo[62] y Ricardo de San Víctor[63]. Esta distinción es la misma que también afirmaba santo Tomás al decir: *Expectetur finis ex dono alterius*[64]; y de la gracia santificante: *secundum ipsam homines creantur, id est in novo esse constituuntur ex nihilo*[65]. Y es también la que nos enseña la Iglesia de generación en generación. La insistencia particular que hoy pone en ello la Iglesia, se explica y justifica a causa de todos los peligros ambientales de naturalismo e inmanentismo, pero en ella rehúsa siempre dictar las explicaciones sistemáticas que deberán esforzarse por dar cuenta de todo ello; por ejemplo, cuando nos dice que lo sobrenatural constituye una perfección *quae naturalem superet*[66], o también, como lo hemos recordado más arriba, que se destruiría su particular gratuidad si se pretendiese que Dios no podría crear seres dotados de inteligencia sin destinarlos a verle a El[67].

Dos términos tradicionales, sacados de la Epístola de Santiago, expresan la misma doctrina. Estos dos términos, citados por el Pseudo-Dionisio en la *Jerarquía Celeste,* vienen comentados por los comentaristas occidentales a la manera como lo hace Juan Scoto y en su seguimiento el *datum optimum,* de que habla Santiago, es la naturaleza; el *donum perfectum,* es la gracia: dos maneras distintas de participar de la Bondad divina[68]. La explicación es común en el siglo XII: la hallamos en Hugo

ut essemus, aliud quod accepimus ut sancti essemus... (Mellet et Camelot, Bibl. augustinienne, 15, p. 458).

[59] *De civitate Dei,* 1.12, c. 9, n. 2.

[60] *Liber adversus Joannem Scotum,* c. 7 (*PL,* 121, 145 AC).

[61] *Disputatio altera adversus Abaelardum,* 1.3, (*PL* 180, 323 BC).

[62] *Expositio in Hierarchiam caelestem S. Dionysii,* 1.2, c. 1 (*PL,* 175, 936-937).

[63] *Adnotatio in psalmum 2* (*PL,* 196, 269-270).

[64] *Prima,* q. 62, a. 4. Puesto que *soli Deo beatitudo perfecta est naturalis.*

[65] *Prima Secundae,* q. 110, a. 2, ad 3m.

[66] Primer Concilio Vaticano, canon 3 *de revelatione* (Denz. 1868).

[67] Encíclica *Humani generis. Cf. supra,* p. 96, e *infra,* cap. 8, pp. 148-149.

[68] Juan SCOT, *Super Hierarchiam caelestem S. Dionysii,* c. 1, n. 1: *Quae apostolica sententia divinam dationem ex divina donatione mirabili discernit differentia, optiman quidem dationem universalis creature substitutioni distribuens,*

de San Víctor[69], Godofredo de San Víctor[70], Gilberto de Hoiland[71], Odón de Fresing[72]. Penetra en las obras de los grandes escolásticos, como Alejandro de Halès[73] y san Buenaventura[74]. Varios son los que, como lo hicieron de un modo especial Gilberto de Hoiland y Buenaventura, se esforzaron en fundamentar la expresión verbal en razones de orden semántico, cuyo valor no nos importa aquí discernir. Honorio unía a una terminología heredada en parte de los Padres griegos y en parte de san Anselmo, la distinción del *esse* y del *bene esse*, la de la *voluntas*

perfectam vero donationem divinae gratiae largitati; quoniam omne quod est, duobus modus divinam participat bonitatem: quorum primus in conditione naturae est, alter in distributione gratiae perspicitur. Con todo, el segundo concepto resultaba todavía muy amplio en Juan Scot, y así leemos: *Nihil quippe est in universali creatura, quod his duobis careat; subsistit enim omne quod est, ac divinae gratiae juxta convenientiam sibi analogiam particeps est. (PL,* 122, 127 BC). Siguen algunas precisiones (127-128, 130 B). *Cf.* c. 15, n. 3: *ubi datur intelligi, liberum voluntatis arbitrium inter data naturae, non inter dona gratiae computandum* (259 A).

[69] *In Hier. cael.,* 1.2, c. 1: *Rationalis vero creatura, quae sola ad imaginem conditoris facta est, data et dona accepit. (PL,* 175, 936 D).

[70] *Microcosmus,* c. 43 (éd. PH. Delhaye, 1951, p. 63). Esta distinción inspiró a Godefroy el plan de su *Fons philosophiae; cf.* Philippe DELHAYE, *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor, étude théologique* (1951), pp. 80-81.

[71] *Tractatus ascetici,* trac. 5, *In Jac.,* 1, 17, n. 2-3: *Quid sibi vult quod positum est, datum et donum, optimun et perfectum? Aliqua per nomina haec innuitur distinctio... Primo loco, inter datum et donum talis mihi videtur quaedam haberi posse distinctio. Datum est quod non habes a te ipso; donum, quod non est a merito. Datum, dum accipis; donum, dum exinde promereris. Datum, dum illud habes ad usum; donum, dum possides ad fructum. (PL,* 184, 271 D, 272 A).

[72] *Gesta Friderici imperatoris,* 1. I, c. 60: *Quicquid autem naturalibus bonum vocatur, aut id fit simpliciter, aut secundum quid. Sed si simpliciter fit, tunc datum naturae dicitur, sicut concessum gratiae donum, juxta illud: Omne datum optimum, etc.* (MGH, *Scriptores,* t. 20, p. 386; ed. Rog. Wilmans).

[73] *Summa theologica,* I, n.° 431: *Bene esse, donum divinae bonitatis est... Neque intra terminos conditae naturae continetur, neque secundum naturalem virtutem operatur, sed superessentialiter et ultra omnes creatas naturales rationes effectus suos peragit... Natura est datum, gratia vero donum...* (col. 904-905).

[74] *In I Sent.,* d. 18, q. 3: *Quamvis in divinis utrumque dicatur, et datum et donum, tamen convenientius dicitur donum. Et hujus duplex est ratio. Una quidem est, quia datum, cum sit vel participium vel nomen verbale, concernit tempus; donum autem a tempore subtrahit; et ideo, quia omnia divina supra tempus sunt, convenientius dicitur donum quam datum. Alia ratio est, quia donum supra rationem dati addit conditionem liberalitatis, quae est conditio magnae nobilitatis; et ideo maxime competit divinis; et haec est ratio, quare donum appropriatur gratuitis donis, non tantum ipsi Spiritui sancto, qui est principium gratuitorum donorum.* T. I, p. 327.

beatitudinis y la *voluntas iustitiae*[75]. De un modo parecido santo Tomás, el cual distingue con cuidado *datio* y *donatio*, con el fin de señalar la diferencia entre el don hecho por amor y el don que es el mismo amor[76]. Dionisio el Cartujo, que es uno de los primeros testimonios de las teorías modernas, la reproduce fielmente[77]. Todos estos autores nos explican que el *donum perfectum* es distinto, e infinitamente más que la continuación o la intensificación del *datum optimum.* Todo él *deorsum descendens a Patre luminum,* es, como dirá Pascal, «de un orden distinto, sobrenatural». Es del todo «un mundo nuevo», al cual no se tiene acceso sino mediante «un nuevo principio»: puesto que del mismo modo al darnos Dios la vida natural «nos da este mundo y a nosotros mismos», también «al darnos Jesucristo para la vida, nos da un mundo nuevo, es decir, a él mismo, que es un mundo nuevo»[78]. Así habla Berulle, sin meterse en ninguna de las distinciones de la nueva escolástica, por mera fidelidad a la Escritura y a la común tradición. Lo había dicho ya san Juan: nadie alcanza este «nuevo ser» sino por efecto de una adopción que es en rigor un «nuevo nacimiento»[79]. Y san Pablo, afirma que en esta nueva creación, que no puede compararse con la creación primera, se llega a ser «una nueva criatura en Cristo Jesús»[80]. Enseñanza fundamental, comentada por san Buenaventura de la siguiente forma:

[75] *De libero arbitrio libellus,* c. 6: *Homo itaque habet duas voluntates, unam beatitudinis, alteram justitiae. Voluntas beatitudinis dicitur natura, et voluntas justitiae dicitur gratia. Illa datum, ista dicitur donum. Homini quippe datur esse; donatur vero bene esse. (PL,* 172, 1225-1226). Sería muy interesante comentar detalladamente este texto.

[76] *In I Sent.,* d. 18, q. 1, a. 2 y a. 3, ad 4m. *Cf. In 2 Cor.,* v. lect. 2, *opposant Gen.,* II, 7 y 2 *Cor.,* v. 5.

[77] *Opera omnia,* t. 15, p. 13: *Omne datum optimum, id est omne munus valde bonum, atque in genere naturalium donorum supernum, ut sunt vires et habitus intellectuales, in quibus summae Trinitatis imago in omni homine primum attenditur; et omne donum perfectum, id est omne munus gratiae supernaturale, omne quoque donum gloriae.*

[78] BÉRULLE, *Opuscles de piété,* 128, 1 y 138 (éd. G. Rotureau, pp. 381 y 415-416). *Cf.* op. 151, 3 (p. 441).

[79] *Jo.,* 3; 3-7. *Cf.* san AGUSTÍN, *Contra Maximum,* 1.3, c. 15. BÉRULLE, *op. cit.,* 27, 11 (p. 134), etc. Sobre la doctrina de Bérulle: Jean ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle* (1965), p. 40, etc.

[80] *2 Cor.,* 5, 17. *Cf. Gal.,* 6, 15. *Eph.,* 2, 10. Textos todos comentados por san AGUSTÍN en muchas ocasiones, especialmente *In Galat. (PL,* 37, 1388); *Enchiridion,* c. 31, n. 9 (40, 247); *Contra Faustum,* 1.3, c. 8 (42, 215-216); *Epist.,* 140, n. 81 (33, 575), etc. *Cf.* santo TOMÁS, *Prima Secundae,* q. 110, a. 2, ad. 3m.

Duplex est creatio: quaedam in esse naturae, quaedam in esse gratiae. Prima creatio dat esse naturae; secunda, esse gratiae. De prima dicit Ecclesiasticus (17,1): «*Deus creavit de terra hominem*», *sc. ut esset; de secunda creatione, Psalmus (130,30):* «*Emittes Spiritum tuum et creabuntur, sc. in esse gratiae, ut sint boni*»[81].

Y Bérulle en su opúsculo *De la double création de l'homme,* expone:

«...Tenemos además otra emanación de Dios, que nos fuerza mucho más a santificarnos, la de Jesús; Jesús es su principio, y nosotros nacemos de él: *dedit potestatem filios Dei fieri.* Por la primera somos servidores de Dios; por la segunda somos hijos de Dios. En la primera Dios nos forma a su imagen; en la segunda Dios se forma él mismo a nuestra imagen y semejanza. En la primera recibimos la naturaleza; en la segunda la gracia. En la primera entramos en este mundo; en la segunda entramos en Jesús. San Pablo nos llama los creados en Jesucristo: *Creati in Christo Jesu.* Palabra sublime que nos enseña secretos sublimes en nuestra condición. Ella nos enseña que somos creados en este nuevo nacimiento, del mismo modo que lo fuimos en el primero; y que no se halla en nosotros ningún principio y sujeto de la gracia, como no se hallaba tampoco en la naturaleza: *Creati in Christo Jesu.* Nos enseña que hemos sido creados en Jesucristo, y de la misma manera que el Dios viviente es el principio de nuestra existencia en la naturaleza, el Dios mortal y moribundo es el principio de nuestra existencia en la gracia: *Creati in Christo Jesu.* Nos enseña que, así como tenemos dos emanaciones de Dios, y dos seres diferentes, también tenemos dos entradas en dos mundos muy distintos, y para fines muy distintos. Puesto que en la primera creación, entramos en un mundo que adoramos; es decir, entramos, vivimos y obramos en Jesús: *Creati in Christo Jesu.* Y como él es nuestro principio, él es también nuestro universo, nuestro mundo y vivimos en él»[82].

Sin meterse en una teoría dualista de los últimos fines, no escapará sin embargo una dualidad tan fundamental a quien quiera leer sin prejuicios la Escritura. Toda la tradición católica la proclama y la comenta: los textos que acabamos de citar no son más que una muestra de ello. Sólo podría ignorarlo quien, como Miguel Bayo en el siglo XVI,

[81] *De S. Patre nostro Francisco sermo 3 (Opera,* Quaracchi, t. 9, p. 583). Es posible que exista ya una primera expresión de esta doctrina en el prólogo de san Juan, si es que en realidad *Jo.,* 1, 3 habla de la obra creadora del Verbo y *Jo.,* 1, 4-5, de la obra salvadora: la primera creación se obra *por* el Verbo, la segunda *en* él. *Cf.* M.-Fr. LACAN, OSB., *L'oeuvre du Verbe incarné, le Don de la Vie (Recherches de science religieuse,* 45, 1957, pp. 61-78).

[82] *Op. cit.,* 125, 2 (p. 377). *Cf.* 128, 2 (p. 382). Compárese con GREGORIO DE NISA (H. URS VON BALTHASAR, *Présence et Pensée,* 1942, pp. 104-105).

comenzara por cegarse respecto al carácter intrínseco del «don perfecto». Bayo ignoraba que este «don perfecto» de lo sobrenatural, que se termina en la visión de Dios, constituye para la naturaleza creada, por elevada que se la suponga, una real *sublimación,* una real *exaltación* por encima de ella misma, en suma, una real *deificación: humanam exaltationem, ex qua ea quae Dei sunt excellenter participat*[83]. Para él, este don no consistía en modo alguno en una «creación espiritual nueva»; no proporcionaba el derecho a entrar en Dios *ultra omnem naturalem dignitatem*[84], sino que se relacionaba aún con el decreto divino «cuyo efecto era la producción de las obras divinas naturales»[85]. Todo el orden de la gracia, según este teólogo, no era más que un medio puesto al servicio de la naturaleza humana y de su acto; era «un complemento lógico y necesario de la creación del espíritu, no una condición privilegiada elevando el espíritu por encima de su condición natural»[86]. Bayo había perdido la comprensión de aquellas *maxima et pretiosa promissa* de que nos habla la segunda epístola de Pedro, y por las que llegamos a ser *divinae consortes naturae*[87]. Esto es lo que se desprende con evidencia de sus propias reclamaciones contra el título de varias proposiciones condenadas por san Pío V[88], como también de las explicaciones que él daba todavía unos veinte años después en un coloquio teológico. «Cuando Bayo sostenía en sus breves escritos la tesis de la gracia *naturae innocenti debita,* el pensamiento de fondo que así revelaba era, por cierto, mucho menos la idea de una aspiración de la humanidad hacia la unión divina, o de una connaturalidad del espíritu con lo divino, que la necesidad por parte del primer hombre —en vistas a obtener su rectitud— de la *caritas Dei diffusa (in corde) per Spiritum Sanctum...* Es esto lo que, según Bayo, hace necesaria y por consiguiente debida a la criatura íntegra la gracia como su complemento lógico»[89]. Para él, el hombre había sido hecho para obrar el bien, como el pájaro para volar, y los socorros del Espíritu de que gozaba antes de la caída le

[83] San BUENAVENTURA, *In 2 Sent.,* d. 27, a. 1, q. 3: *Homo per illam inhabitationem sublimatur et ad magna conscendit.* Dist. 29, a. 1, q. 1: *Non potest non esse gratuitum, tum propter gratuitam. Dei condescensionem, tum propter creaturae exaltationem ultra terminos sive status naturae,* etc.

[84] Juan SCOT, *De divisione naturae,* 1.5, c. 38 *(PL,* 122, 1001 B; *cf.* 902-905).

[85] Tomamos estas expresiones del padre Francisco Javier JANSEN, *Baius et le Baianisme, étude théologique* (Museum Lessianum, 1927), p. 128.

[86] Expresiones sacadas del padre Jacques de BLIC, *Bulletin de morale* en *Mélanges de science religieuse,* 1947, p. 111.

[87] *2 Petr.,* 1, 4.

[88] Lo demostramos más en detalle en *Augustinisme et théologie moderne* (1965), cap. 1.

[89] J. de BLIC, *loc. cit.,* p. 101.

servían igual que al pájaro sus alas para volar...[90] Parece como si oyéramos a Jesús diciendo con dulzura a este doctor sin mala voluntad, pero cuya perspectiva era estrictamente moralista: *Si scires donum Dei...*

Pero si se ha pensado este don en su verdad, entonces se hace imposible caer otra vez en semejante falta. ¿Cómo se podría confundir el don sobrenatural con un elemento que vendría a integrar simplemente la naturaleza (*ad ejus integritatem pertinens)*[91], aunque, en efecto, venga realmente a perfeccionarla *(gratia perficit naturam)?*[92] ¿Cómo podría introducirse «en el orden racional de las esencias» y considerarlo como «necesario a la estructura esencial del mundo creado por Dios?»[93] ¿Cómo podría exigirlo la naturaleza? ¿A título de qué? No le es en absoluto necesario para tener su plenitud de naturaleza. Ninguna exigencia puede surgir en ella en relación a un orden de realidades que la sobrepasa absolutamente. Lo sobrenatural no le es debido: es ella, en cambio, la que, si se le ofrece lo sobrenatural, se deberá a él para obedecer al plan divino.

En resumen, al revés de lo que ocurre con los dones naturales, los sobrenaturales están exentos de toda clase de exigencia. Santo Tomás de Aquino lo explica perfectamente, con su habitual claridad, en un artículo de la *Summa* del que hemos ya citado algunas frases:

> *...Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cujus est agere meritoria opera... Aliud est debitum ex conditione natura: puta si dicamus debitum esse homini quod habeat rationem et alia quae ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creature obligatur: sed potius inquantum creatura debet subici Deo ut in ea divina ordinatio impleatur, quae quidem est ut talis natura tales conditiones vel propietates habeat, et quod talia operans talia consequatur.*
>
> *Dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent: et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant*[94].

[90] *Narratio brevis eorum verborum, quae Lovanii in scholis theologorum intersesserunt inter magistrum nostrum Michaelem de Bay et Cornelium Gaudamum, die 12 novembris anni 1580: ...Creatus est homo, ut bona opera faciat, quemadmodum videlicet avis ut volet... Quemadmodum avis, fractis alis, volare non potest, ita nec homo destitutus Spiritu sancto bene operari potest.* Miguel ROCA, *Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo* (Roma, 1953, *Anthologica annua*, p. 475).

[91] BAIUS, *De justitia primi hominis*, c. 6 y 11.

[92] La diferencia entre estos dos verbos, integrar, perfeccionar, marcan la diferencia radical entre Bayo y santo Tomás. Para este último, todos los bienes de la gracia *ordinem naturae excedunt: Compendium theologiae*, q. 214. *Cf.* ya GUILLERMO DE AUVERGNE, *De anima*, c. 6, n. 20: *Neque gratia neque gloria naturam destruit aut laedit, quia potius illam incogitabiliter exornat, decorat ac perficit.*

[93] Edmond ORTIGUES, *Le temps de la parole* (1954), p. 43, comentando la condenación de Bayo.

Y esto, sin restricción alguna, *en cualquier hipótesis.*

Digamos además, desde otro punto de vista y con una mira convergente, que no es lo sobrenatural lo que quedaría explicado por la naturaleza, como postulado al menos por ella: al contrario, es la naturaleza la que viene explicada por lo sobrenatural a los ojos de la fe, como querida por él. «El fin es lo primero y lo que convoca y recluta los medios»[95]. Considerada mi naturaleza en ella misma, estéticamente por decirlo así, es lo que es. No se halla en ella, repitámoslo, el más mínimo elemento sobrenatural, ni la más mínima fuerza capaz de elevarla, ni el más mínimo principio que pueda reclamarlo. Pero del mismo modo que no se tenía el derecho de considerar un sujeto real antes de su posición en el ser por el acto creador, si no era debido al modo de representarse humanamente las cosas, tampoco se podría hoy considerar esta naturaleza en toda su realidad concreta antes de ver inscrita en ella su finalidad: ahora bien, esta finalidad, por una libre voluntad de Dios, es una finalidad sobrenatural. De esta forma, no es en ningún caso la naturaleza la que solicitaría lo sobrenatural: es lo sobrenatural lo que suscita la naturaleza, si se nos permite hablar así, antes de requerirla para que lo acoja. Si lo sobrenatural es primero en el orden de la intención —*prius intenditur deiformis quam homo*— esto no incluye que la naturaleza creada se halle en manera alguna, en el orden de la ejecución, en continuidad con lo sobrenatural[96]. Dicho de otro modo y

[94] *Prima Secundae*, q. 111, art. 1, *ad secundum.*

[95] Paul CLAUDEL, *Introduction au Livre de Ruth* (1938), p. 35. No podríamos decir siguiendo a SCHWALM (a no ser que introdujéramos las oportunas correcciones): «El universo ha sido creado primeramente en vistas a él mismo, luego subordinado a la vocación sobrenatural de la humanidad; finalmente, habiendo pecado la humanidad, el universo ha sido ordenado definitivamente a gloria de Cristo Redentor». (Citado por H. BOUESSE, o. p., *Le Sauveur du Monde*, t. 1, *La place du Christ dans le plan de Dieu*, p. 127).

[96] Podría también decirse: Nada sería tan falso como el sostener que «en nuestra vocación divina no hay algo más, a fin de cuentas de lo que hallamos en el acto creador»; pero por el contrario, es del todo verdad que en el acto creador se da ya esta vocación divina, si se le considera en Dios, o en su realidad correcta, y no en la naturaleza creada, en cuanto que es distinta de su término. Una cosa es la

muy simplemente, toda la iniciativa es y queda siempre de Dios. Dios es en todo el primero. «Antes de que me invoquen, dice el señor, responderé»[97].

Muy simplemente. Nada hay más simple, en efecto, y nada sería tan sencillo de entender, y por consiguiente de admitir, si no se hubiese complicado y trastornado todo poco a poco. Los más grandes doctores de la Tradición cristiana no han dicho otra cosa. Ellos lo han dicho y explicado muy simple y muy claramente. Las explicaciones suplementarias que hoy debemos añadir, no tienen otra finalidad sinóptica, es decir, sin meter en su obrar una arbitrariedad indigna de ella, es la libertad divina en su plenitud. Su ángulo de visión no es siempre exactamente el mismo; pero sus miras sí que lo son, y les lleva a todos al mismo punto central. «Nada obliga», escribe un comentarista de Duns Scot, al padre Miguel-Angel, «a representarse a Dios como un mal arquitecto incapaz de haber concebido con anticipación el plan de su edificio. La construcción se hace, sin duda, por hiladas, puesto que esto entra en el orden de todo lo que no es infinito; pero las adarajas serán llevadas a su lugar apropiado, para sujetar así las distintas partes. Al crear el alma humana destinada por naturaleza a una vida sobrenatural, Dios ha dispuesto en ella aptitudes naturales para esta vida sobrenatural»[98]. Ahora bien, nada hallamos en esto que sea particular a Duns Scot. Etienne Gilson nos dice que, para un san Agustín, «Dios ha querido que "fuésemos", porque quiso que fuésemos con él algún día, puesto que ésta es nuestra sola "razón de ser..."» en el pleno sentido metafísico de la fórmula[99]. Hay quien a veces se ha sorprendido, y hasta inquietado, por el hecho de que san Agustín ha dicho y redicho con tanta insistencia: *Unde imago Dei non intrat in regnum Dei, nisi impedimento prohibente peccati*[100], o también, dirigiéndose a Julián de Eclana: *Cur nec tu admittis in regnum Dei, nullum habentem secundum te meritum*

finalidad recibida, y otra el fin poseído (o fallado). Por más ontológico, por decirlo así, que sea el efecto, el llamamiento a la unión inscrito en la naturaleza, no es todavía esta unión; ni siquiera llega a ser un comienzo de ello.

[97] *Is.*, 65, 24. *Cf. Hoceïn Mansûr* HALLAJ, Qasîda, 1, 2: «Te llamo... ¡No, eres Tú quien me llamas...!» *Dîvân*, traducido y presentado por Louis Massignon (éd. de 1955, *Documents spirituels*, 10), p. 4.

[98] P. MICHEL-ANGE, *Ossuna et Duns Scot*, en *Etudes franciscaines*, 1910, t. 1, p. 426. Nótese el vocablo: «aptitudes», cuyo sentido no debe exagerarse (como tampoco el de «capacitas»).

[99] *Philosophie et incarnation selon saint Augustin* (Montréal, 1947), p. 44; *cf.* pp. 47-48. Nótese que Gilson no niega, como otros, todo significado metafísico al agustinismo. *Cf. supra*, cap. 4, p. 82. Lo mismo puede decirse tocante a santo Tomás: Id., *Sur la problématique thomiste de la vision béatifique, loc. cit.*

[100] *De peccatorum meritis et remissione*, 1.1, c. 58 (*PL*, 44, 143).

peccati, imaginem Dei?[101] Pero es que él pensaba y decía en primer término: *Propterea est homo imago Dei,* quia *factus est* ad *similitudinem Dei*[102]. Entrada en el Reino, visión de Dios, beatitud, morar en Dios, semejanza perfecta: todo es lo mismo, conforme a su modo de hablar[103]. Estaba muy lejos de imponer de alguna manera al Creador una exigencia, o una necesidad o una ley cualquiera[104].

Por otra parte, no fue san Agustín el primero que habló de esta forma. «Cuando algunos Padres ponen la imagen divina en la sustancia del alma y la semejanza con Dios en las virtudes, no debe suponerse que para ellos las virtudes no eran sino un desarrollo de la naturaleza y de sus facultades, y no un orden superior que encerraba en sí mismo una naturaleza superior: ellos veían la imagen en la naturaleza que recibimos como tal del Creador, y la semejanza en la espiritualidad que el Espíritu Santo nos comunica como un don suyo»[105]. Y en la tradición latina, posterior a san Agustín, y muy frecuentemente siguiéndole a él,

[101] *Contra Julianum opus imperfectum*, 1.2, c. 30 (*PL*, 44, 1154). Véanse otros textos en Yves de MONTCHEUIL, *La polémique de saint Augustin contre Julien d'Eclane d'après l'Opus imperfectum*, en RSR, t. 44, 1956, pp. 216-218. *Cf. Confesiones*, 1.13, c. 8, n. 9 (*PL*, 32, 848). *De civitate Dei*, I, 9, c. 2: *...(Deus), cum quo solo, et in quo solo et de quo solo anima humana, id est rationalis et intellectualis, beata est* (41, 257). *De Trinitate*, 1.13, c. 9, n. 12: *...Quanto est credibilius, natura filios hominis gratia Dei filios Dei fieri, et habitare in Deo, in quo solo et de quo solo esse possunt beati participes immortalitatis ejus in quo solo et de quo solo esse possunt beati participes immortalitatis ejus effecti; propter quod persuadendum Dei Filius participens nostrae mortalitis effectus est* (Bibl. aug., 16, p. 300).

[102] *Op. cit.*, 1.1, c. 63 (*PL*, 44, 1083). *Cf.* H. SOMERS, *Image de Dieu et illumination divine*, en *Augustinus magister* (1954), t. 1, p. 457: «En 412 hallamos la primera afirmación explícita de que la imagen pertenece a la naturaleza humana razonable... El pecado no ha destruido, sino sólo deformado la imagen en nosotros. Esta concepción ha quedado definitivamente fijada por la especulación trinitaria de los años 416-418.

[103] Este lenguaje se funda en san Juan, por lo que respecta a los dos términos de visión y de semejanza. *De Trinitate*, L. 14, c. 18, n. 24: *Apostolus autem Joannes, dilectissimi, inquit, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus; scimus autem quia cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (1 *Jo.*, 3, 2). *Hinc apparet tunc in ista imagine Dei fieri ejus plenam similitudinem, quando ejus plenam perceperit visionem.* (Bibl. aug. 16, pp. 310-312).

[104] *De Trinitate*, 1.14, c. 8, n. 11 (16, pp. 372-378): antes de llegar a participar de Dios por la gracia, el alma debe ser imagen de Dios mediante la cual ella es capaz de esta participación. Pero no es menos verdad que Dios la ha creado capaz haciéndola imagen porque la quería participante. *Cf.* c. 4, n. 6 (1040).

[105] M.-J. SCHEEBEN, *Nature et grâce* (*cf.* la traducción francesa, 1957, pp. 186-187).

habrá muchos que se expresarán de la misma forma. Así, por ejemplo, en los comienzos del siglo XII, Ruperto de Deutz: *Porro Dei et Verbo ejus haec erat pia intentio sanctumque propositum, ut hominem facerent... suae divinitatis capacem*[106]. Lo mismo Guillermo de Saint-Thierry, en su célebre Epístola *a los Hermanos de Mont-Dieu:* Dios nos ha creado a su imagen, porque quería hacernos «semejantes a El» en la «unidad del espíritu»: *...ut Deo similes simus, ad imaginem creati sumus*[107]. Y lo mismo san Bernardo: *Quid est deus?... Summa beatitudo, creans mentes ad se participandum, ...dilatans ad capiendum*[108]; y también: *Denique Deus caritas est, et nihil est in rebus quod possit implere creaturam factam ad imaginem Dei, nisi Caritas Deus, qui solus major est illa*[109]. Igualmente, entre los discípulos de Bernardo, como Isaac de la Estrella[110], Aelredo de Rievaulx[111], etc. La misma conexión, exactamente la misma, viene afirmada por los escolásticos de la gran época, particularmente por san Buenaventura, que no deja pasar una ocasión sin recordarlo: *Summum bonum, ad quod participandum facta est creatura rationalis*[112] y: *Quia enim facta est (anima humana) ad participandam beatitudinem..., facta est capax Dei et ita ad ipsius imaginem et similitudinem*[113], o también: *Cum autem omnes creaturae factae sint propter Deum, juxta illud: «Universa propter semetipsum*

[106] *De victoria Verbi Dei,* 1.2, c. 6 (*PL,* 169, 1248 D). *Cf. De Trinitate et operibus ejus, In Genesim,* 1.2, c. 11: *Homo divinae... capax bonitatis, utpote rationalis* (167, 257 A). *De Spiritu sancto,* 1.1, c. 11: *...Factus est ad imaginem Dei, quia factus est rationalis; non pervenit ad similitudinem Dei, quia non imitatus est donum Dei* (1581 BC).

[107] *Ep. ad Fratres de Monte Dei,* c. 105.

[108] *De consideratione,* 1.5, c. 11, n. 24 (*Opera,* éd. J. Leclercq, t. 3, 1963, p. 486).

[109] *In Cantica,* sermo 18, n. 6 (t. 2, 1957, p. 107). *Cf. Sermo de conversione ad clericos,* c. 8, n. 15: *Unde enim haec tanta pusillanimitas et abjectio tam miserabilis, ut egregia creatura, capax aeternae beatitudinis et gloriae magni Dei, ut pote cujus sit inspiratione condita, similitudine insignita, cruore redempta, fide dotata, spiritu adoptata, miseram non erubescat sub putredine hac corporeorum sensuum genere servitutem?* (*PL,* 182, 843 A).

[110] *Sermo* 25 (*PL,* 194, 1772-1773). *Cf.* san BENITO DE ANIANO, *Munimenta fidei* (éd. L. Leclercq, *Studia anselmiana,* 20, p. 37).

[111] *Speculum caritatis,* 1.1, c. 3 (*PL,* 195, 507 D), etc.

[112] *In 2 Sent.,* dist. 5, dubium 1 (t. 2, p. 158). *In 3 Sent.,* dist. 8, art. 1, q. 1, *ad quartum* (t. 3, p. 11).

[113] *In 2 Sent.,* dist. 18, art. 1, q. 1. *Cf. In 4 Sent.,* dist. 49, art. 1, q. 2: *Quoniam igitur anima rationalis creata est ad Dei imaginem et similitudinem et facta est capax boni sufficientissimi, et ipsa sibi non sufficit, cum sit vana et deficiens; ideo dico quod veram beatitudinem appetit naturaliter* (t. 4, p. 1003), etc. Toledo tomará «capax» en el sentido fuerte de dispuesto, ordenado, elevado. *Cf.* A. ARENAS SILVA, *Gratuidad e Inmanencia...* (1963), pp. 28 y 36.

operatus est Dominus» (Prov., XV, 4), *sola creatura rationalis facta est ad fruendum Deo, et ut beatificetur in Ipso, quae sola est ad imaginem*[114].

De esta forma —una vez más, una consideración del todo simple— el querer de Dios es aquí lo primero, y por consiguiente la libertad divina es total. Es este querer o Voluntad lo que queda primero en cada instante de cada una de nuestras existencias, y las previene. Su libertad soberana envuelve todos los lazos de inteligibilidad que descubrimos entre la criatura y su destino, al mismo tiempo que los desborda y los causa. De este modo únense lo natural y lo sobrenatural, sin que por otra parte se confundan por nada del mundo. *Finis naturae rationalis est summum bonum, quod est supra naturam*[115]. La criatura racional no tiene en ella misma su fin sino en Dios. Verdad que con los mismos términos se expresan san Buenaventura y la *Summa* de Alejandro de Hales, que hallaremos sin ningún cambio en Ricardo de Middletowns[116], Mateo de Aquesparta[117], etc., y que santo Tomás de Aquino repite muchas veces con términos análogos: *Homo factus est ad videndum Deum: ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, ut similitudinis suae particeps esset, quae in ejus visione consistit*[118]; o, de un modo más breve pero no menos claro: *Finis propter quam est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam*[119]. O también: *Intellectus noster factus est ad hoc quod videat Deum*[120]. ¿Qué puede decirse de más simple y claro? Creemos que el doble aspecto de esta verdad viene puesta

[114] *In 2 Sent.,* dist. 19, art. 1, q. 2. Y también dist. 26, q. 4, *ad primum: Anima... propter beatitudinem facta est et ad beatitudinem apta. In 1 Sent.,* dist. 1, p. 2, art. 2, q. 2: *(Omnes spiritus) ad eundem finem, scilicet ad aeternam beatitudinem immediate ordinatur.* (T. 2, pp. 463, 640-641, 46; *cf.* p. 398). *Cf.* GILSON, *Sur la problématique thomiste...,* p. 81.

[115] ALEJANDRO, *Summa theologica, Secunda Pars,* n. 510, *ad sextum.* BUENAVENTURA, *In 2 Sent.,* dist. 29, art. 1, q. 8, *ad quartum.*

[116] *In 4 Sent.,* dist. 9, art. 1, q. 3: *Eo ipso quod secundum animam factus est ad imaginem Dei, tantae capacitatis est (homo), ut nullum bonum possit ei sufficere, praeter summum bonum* (E. Hocedez, p. 378).

[117] *Quaestiones disputatae de anima,* q. 11, *ad sextum: Secundum capacitatem et participationem gloriae... ((rationales creaturae) sunt omnes aequaliter ad imaginem, et imago aequalis est, quia omnes immediate ad unum finem, sc. Deum, ordinantur, in quo omnes beatificantur.* Ed. A.-J. Gondras (1961), p. 190.

[118] *De Veritate,* q. 18, art. 1.

[119] *De Veritate,* q. 8, art. 3, obj. 12 (la respuesta no contestará al principio). *Cf. Tertia,* q. 9, art. 2, *ad tertium. Prima.* q. 12, art. 1; q. 62, art. 4: *...Idem est (Deo) esse et beatum esse. Cujuslibet autem creaturae esse beatum non est natura, sed ultimus finis. Cf.* Gil de Roma, *In 2 Sent.,* dist. 38, q. 1, q. 2 (Venecia, 1581, p. 566).

[120] *De Veritate,* q. 10, art. 11, *ad septimum.*

perfectamente en evidencia en la célebre fórmula relativa a la visión de Dios, tan concisa y sustanciosa: *Non est aliquid naturae, sed naturae finis*[121].

[121] *Prima*, q. 62, a. 1. También san Buenaventura, *In 1 Sent.*, dist. 1, art. 3, q. 2: *Nihil potest animam sufficienter finire, nisi bonum ad quod est. Hoc autem est bonum summum, quod superius est anima, et bonum infinitum, quod excedit animae vires* (t. 1, p. 40). Lo mismo santo TOMÁS, *De Malo*, q. 5, art. 1, *ad quintum: Praemium accidentale attenditur secundum aliquod bonum creatum; vera autem beatitudo hominis attenditur solum secundum bonum increatum. Cf. Compendium theologiae*, c. 144: *Quia vero ultimus finis creaturae rationalis facultatem naturas ipsius excedit...*

Puede hallarse un eco de esta enseñanza tradicional, entre otros en el gran comentario al Génesis de Valentín PERERIUS, *In Genesim*, 1.4 (5e éd. Lyon, 1607, t. 1, p. 389): *Ideo factus est homo ad imaginem Dei, ut posset homo esse aeternitatis, infinitatis et divinitatis quodammodo, capax: nullumque esset tantum bonum, ut non id audere petere a Deo, et impetraturum se ab eo sperare. Possumus enim Deo fidenter dicere: Domine, imple bonis tuis infinitam hanc nostrae mentis et voluntatis capacitatem, quam dedisti nobis: nam si tu non pateris esse aliquid vacuum in natura, sed omnia loca vis esse obsessa et impleta corporibus, quanto minus velle te putandum est aliquid in animo nostro? Tu igitur qui solus potes replere in bonis desiderium nostrum, reple nostram voluntatem, quam nulla res praeter unum te explere et satiare potest. Quemadmodum igitur vas rotunda figura praeditum non potest omni ex parte repleri, nisi a corpore similiter rotundo: ita nec animus hominis ad imaginem Dei factus, nisi a solo Deo, cujus similis est, repleri et satiari potest.*

VI. PARADOJA CRISTIANA DEL HOMBRE

Esta doctrina de los antiguos teólogos, lo repetiremos, nos parece todavía admisible. Creemos que es algo más que «un sistema juxtapuesto al dogma», como decía el padre Pierre Rousselot a propósito de santo Tomás[1]. Abstracción hecha de esta o de aquella otra particularidad que varían según los autores, y que hemos evitado tratar, juzgamos que la cuestión es demasiado importante, demasiado central, demasiado constante y formulada demasiado claramente, para que se la pueda dejar de lado sin razones graves; y éstas en verdad no las hemos descubierto. Las explicaciones que han precedido (o las que seguirán) tienen únicamente como finalidad la de completar y justificar aquellas doctrinas poniendo de relieve un aspecto de las cosas que habían permanecido en otro tiempo un tanto implícito, de manera que se lleguen a disipar las dificultades que han sido suscitadas en los tiempos modernos y a alejar los peligros contra los que el magisterio de la Iglesia nos ha puesto en guardia repetidas veces.

Dadas estas explicaciones, si luego se afirma que no cabe imaginar en concreto, para la naturaleza espiritual creada, *la nuestra*, una finalidad puramente natural, no es con ánimo de reducir en lo más mínimo —lo que debe quedar ahora del todo claro— la libre y soberana gratuidad de los dones de Dios. Y aun cuando se llegue a decir que para este espíritu creado, para este existente, ha llegado a ser imposible toda finalidad puramente natural, no podrá jamás entenderse esto de un juicio absoluto, sino únicamente *ex suppositione*. El espíritu del que se

[1] *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 190 (3e éd., p. 182).

va a hablar será siempre considerado (si uno se atiene a esta palabra) en su «naturaleza histórica», en su *natura instituta,* o, si se prefiere (para hablar esta vez como el padre K. Rahner)[2], en su realidad «existencial». No se dirá pues con el padre Ed. Brisbois, que «existe naturalmente en la voluntad humana un deseo de la visión divina, independiente de la vocación del hombre a su destino sobrenatural»[3]; sino, al contrario, con el agustino Fulgence Lafosse: *Appetitus innatus ad visionem beatificam non est ita naturalis, ut non sit supernaturalis saltem radicaliter, in quantum fundatur supra elevationem hominis ad finem supernaturalem*[4]. De este modo uno se hallará en conformidad con los sostenedores de la moderna «naturaleza pura» en aquello que motivó su teoría, pero dentro de una fidelidad más estricta a la tradición anterior, en el espíritu y en la letra[5]. Y hasta descubrirá que es de su mismo parecer.

Sobre un punto, sin embargo, continuamos separados —al menos de algunos de ellos. Queremos referirnos a los que el padre Motte preguntaba un día si «no aplicaban demasiado unívocamente la noción de naturaleza al espíritu creado»[6].

Podemos hablar, en efecto, de naturaleza y naturaleza. Si por oposición al orden sobrenatural, el ser del ángel y el del hombre, tal como resultan simplemente por su creación, deben ser llamados naturales, cabe reconocer que su situación, respecto a las otras naturalezas, es «singular y paradójica»; puesto que se trata de la situación «de un espíritu que debe llegar a ser el sujeto y el agente de un acto de conocimiento para el que no se halla equipado naturalmente, y

[2] En *Orientierung* (Zurich), 1950, p. 144: *das zentrale und bleidende Existential des Menschen, wie es wirklich ist.* A decir verdad, en la media en que este «existencial» sería concebido como una especie de «medium» o de «realidad de conexión», podría objetarse que se trata de una suposición inútil, puesto que con ella no quedaría resuelto el problema de la naturaleza con el sobrenatural, sino sólo desplazado: El padre SCHILLEBEECKX, o. p., lo explica en *Revue des sc. philos. et théol.*, 48 (1964), p. 397. Anteriormente ya JUAN DE RADA, *Controv.* 13, art. 4 (t. 4, 1617, p. 423).

[3] *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas, Nouvelle revue théologique,* 63 (1936), p. 1113.

[4] *Augustinus theologus,* t. 3, p. 184.

[5] Será en este sentido que diremos con el padre Timoteo RICHARD, o. p., *Revue Thomiste,* 1936, p. 224: «Santo Tomás toma siempre una posición en relación a las exigencias de esta beatitud que *Dios* nos ha asignado, y no la *naturaleza*». Es así como entendemos a santo Tomás y las cosas mismas; pero añadimos que, dentro de ciertas condiciones (*cf. infra*), la naturaleza existente puede servirnos de indicación de la Voluntad divina.

[6] *Bulletin thomiste,* t. 4, 1934-1936, p. 590.

que debe completarse al tiempo que se sobrepasa a sí mismo»[7]. Si existe pues una naturaleza angélica y una naturaleza humana, esto no puede entenderse *del todo* en el mismo sentido de cuando se habla, por ejemplo, de una naturaleza animal o de una naturaleza cósmica. Si todo espíritu creado, antes de ser un espíritu que piensa, es «naturaleza»[8], y si, antes de ser espíritu que piensa es «naturaleza espiritual», hace falta reconocer entonces que, en otro sentido, el espíritu se opone a «la naturaleza». Siguiendo la misma terminología de los escolásticos, y en particular la de santo Tomás, la *natura rationalis* o *creatura rationalis* no es una *res naturalis.* Los seres espirituales no deben confundirse con los seres dichos simplemente «seres naturales»: *naturalia, entia naturalia, res naturales, causae naturales, creature naturales, corpora naturalia, formae naturales...* Estos «seres naturales», en efecto, son aquellos «que su naturaleza condena a no ser sino lo que son... Podría decirse de estos seres que más bien se los *hace existir* que existen». El ser espiritual, por el contrario, «no queda definido completamente por su forma natural; en cierto modo la trasciende... Su naturaleza consiste en no ser simplemente naturaleza, en el sentido de naturaleza finita, determinada, particularizada...»[9]. Esto es debido a que está dotada de lo que san Agustín llamaba la *mens,* o el *principale mentis,* o también, conforme a san Pablo, el *spiritus mentis*[10]. Otros dirán: *apex mentis* o *centrum ipsius animae,* etc. Oigamos lo que nos dice Harphius a este respecto:

> *Ipsis viribus (animae) interior est et supereminet; quia vires in mente sicut in origine sua sunt counitae; ex qua effluunt ut radii ex solari rota, et in quam refluunt. Et est illud centrum in anima, in quo vera Trinitatis imago relucet; et tam nobile, quod nullum ibi nomen proprie convenit, licet in multis nominibus circumlocutive manifestetur*[11].

[7] *Id. ibíd.,* y p. 587. *Cf.* E.-H. SCHILLEBEEKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu* (trad. A. Kerkvoorde, 1960, p. 2): «La teología de los manuales omite con frecuencia la distinción precisa entre el modo propio de la existencia humana y la simple presencia de las cosas naturales».

[8] *Cf. Surnaturel,* p. 483: «Paradoja del espíritu humano: creado, finito, no se halla solamente fortalecido con una naturaleza, sino que él mismo es naturaleza. Antes de ser espíritu pensador, es naturaleza espiritual».

[9] Joseph de FINANCE, s. j., *Existence et liberté* (1955), pp. 235 y 8.

[10] *De Trinitate,* 1.14, c. 16, n. 22 (*PL,* 42, 1052-1054); *cf.* 1, 15, c. 7, n. 11: *Non igitur anima, sed quod excellit in anima, mens vocatur* (1065); 1.14, c. 8, n. 11: *principale mentis humanae* (1044); 1.12, c. 7, n. 12: *Hic factus est homo ad imaginem Dei, ubi sexus nullus est, hoc est in spiritu mentis suae.*

[11] *Theologia mystica,* 1.2, p. 5 (éd. de Cologne, 1611, pp. 639-640).

Oigamos igualmente lo que nos dice Berulle:

> «...Hay dos clases de criaturas, unas espirituales y razonables, las otras naturales... Las naturales tienen más un vestigio del Creador grabado en ellas que una semejanza; las espirituales y razonables tienen esta semejanza y además del ser natural... puede acercarse a Dios y unirse con El» [12].

De ahí que todo espíritu, tanto si está unido a un cuerpo como si no lo está, goza de ciertas prerrogativas que, haciéndolo «a imagen» del Creador, lo hacen a la vez superior a todo el orden del cosmos. Es esto lo que calificaban de «separación del espíritu con la naturaleza acabada», otro autor espiritual, preocupado de las precisiones escolásticas, el capuchino Constantin de Barbason [13].

Es inútil, sin duda, insistir más sobre una distinción tan simple y tan patente, y que se verifica en el plano más inmediatamente empírico. No es de ningún modo una invención de la filosofía moderna. Y no tiene nada que ver con la oposición cartesiana de la *res cogitans* y de la *res extensa*. Expresa una verdad que no compromete para nada la unidad del ser humano. Es una distinción que se halla por doquiera en la antigüedad cristiana [14]. Se funda en la Escritura: el padre Festugière lo ha demostrado, tocante a la noción del «pneuma» [15], y Karl Barth ha podido escribir en su *Dogmática:* «Si la Biblia considera también al hombre como un ser de naturaleza, es en cuanto que su ser de naturaleza se distingue por el *espíritu,* y es como tal que se le interpreta» [16]. Casiodoro resumía esta verdad al dar sus dos definiciones del alma, una como *species naturalis,* la otra como *spiritalis propriaque substantia* [17]. Se la encuentra igualmente bajo formas diversas por todas partes, en las obras de los grandes escolásticos; especialmente en san Buenaventura que distingue los *naturalia,* los *bruta* y los *rationalia* [18], y en santo Tomás, que opone las *res naturales* a las *res humanae,* los

[12] *Se perdre en Dieu,* escrito inédito sobre la vida de Catalina de Génova, citado por R. BELLEMARE, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle* (1959), p. 110.

[13] *Les secrets sentiers de l'amour divin* (1627), cap. 10 (éd. de Solesmes, 1932, p. 274).

[14] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Estromata,* 1.2, c. 19, n. 101, 1: «Las plantas, las semillas, los árboles y las piedras son el dominio de la naturaleza», etc.

[15] *La trichotomie de 1 Thess., V, 2 et la philosophie grecque,* en *Recherches de sc. rel.,* t. 20, 1930, pp. 385-415.

[16] T. 1, 1 (tr. fr., 1953), p. 130.

[17] *De anima,* c. 2 (*PL,* 70, 1283 A).

[18] *In 2 Sent.,* dist. 29, a. 1, q. 2, *ad quartum*; dist. 38, a. 2, q. 1; dist. 7, p. 2, q. 1, etc.

naturalia o *creaturae naturales* a la *natura humana* [19], etc. Aun en los casos en que se propone como fin inmediato instituir una analogía más que hacer resaltar un contraste —y se sabe cómo él gusta de llevar la analogía lo más lejos posible sobre ciertos puntos—, santo Tomás no cesa de suponer esta distinción capital [20]. Esto se ve claro también en el modo como sitúa separadamente la *sola natura rationalis creata* [21], después de haber hablado de las leyes que rigen las *naturae ordinatae omnes,* o en el modo como opone Platón y Aristóteles a los *antiqui naturales* [22]. Gratry lo hizo notar en el siglo pasado: «Hay una diferencia entre el hombre y todos los demás habitantes de esta tierra, y es que sólo el hombre, dice santo Tomás, está inmediatamente subordinado a lo universal y a lo infinito» [23]. Se puede decir que esta distinción se preparaba ya en Aristóteles, cuyo famoso aforismo: «no toda alma es naturaleza» alude al alma intelectual [24].

No se trata pues de negar «la existencia de las naturalezas, ni siquiera en el mundo de los espíritus» [25]. Pero cuando se trate de la naturaleza espiritual, y más particularmente del hombre, el cual no es ni simple viviente ni espíritu puro, este vocablo «naturaleza» tendrá inevitablemente dos sentidos parcialmente diversos, según se aplique a esta especie particular que nos coloca en nuestro rango entre las demás especies del universo, o que designe la naturaleza del espíritu, en cuanto que éste desborda a cualquier especie particular por razón de su

[19] *Contra Gentiles,* 1.3, c. 140; c. 69-70: identificación de *res naturales* y *res inferiores; cf.* q. 110. *Prima Secundae,* q. 114, a. 7, ad 3m: distinción entre causas libres (hombres) y «causas naturales». *De veritate,* q. 23, a. 1: oposición de las *spirituales substantiae* y las *res,* etc. *Prima Secundae,* q. 10, a. 1, ad 2m; q. 41, a. 3: q. 110, a. 2, donde se comparan las «criaturas naturales» o los seres que Dios dirige *ad bonum naturale habendum,* y las criaturas que él conduce ad *consequendum bonum supernaturale aeternum;* a. 113, a. 3; q. 114, a. 1.

[20] *De malo,* q. 6, a. 1. *De veritate,* q. 27, a. 2. *De caritate,* a. 9. *In 4 Sent.,* dist. 1, a. 1, q. 4.

[21] *Secunda Secundae,* q. 2, a. 3. *Cf. Prima Secundae,* q. 26, a. 1. *In Boetium de Trinitate,* q. 4, a. 3; q. 5. a. 1; q. 6, a. 4, ad 5m. *De veritate,* q. 3, a. 2, *In 2 Sent.,* dist. 25, q. 1, a. 1. *Contra Gentiles,* 1.3, c. 147: *Divina Providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias, secundum quod in conditione naturas propia ab aliis differunt.*

[22] *Prima,* q. 4, a. 2, y ad 2m.

[23] *Connaissance de Dieu,* 2e éd., t. 2 (1854), p. 292.

[24] *Parties des animaux,* 1. 1, 1, 641 b, 9. *Cf. De l'âme,* 1. 3, 4, 429 a, etc. Por otra parte, el aspecto positivo de la enseñanza de Aristóteles está demasiado alejado de la verdad que la filosofía cristiana ha puesto de relieve para poder llevar adelante la comparación. *Cf.* Et. BORNE, *Pour une doctrine de l'intériorité, op. cit.* pp. 17-18.

[25] *Gregorianum,* 28 (1947), p. 393.

congénita abertura hacia lo universal y por su relación inmediata con Dios[26]. Es lo que constata san Agustín al observar que entre los seres de esta tierra, sólo el hombre es capaz de la beatitud[27]. Y lo mismo constata repetidas veces santo Tomás. *Res naturalis in suo esse naturali determinata est;* por el contrario, en la *natura rationalis* existe un cierto *appetitus superior* que le permite escapar de esta angosta determinación[28]. La primera es *magis coarctata et limitate;* la segunda *habet mejorem amplitudinem et extensionem*[29]. La primera, signo de esta «amplitud» y de esta «extensión» propias de la naturaleza espiritual, se nos da con la capacidad de llegar a ser, por el conocimiento, *quodammodo omnia.* «Quien la conociera a fondo podría hallar en el vacío la universalidad de las cosas»[30]. «Una vez pensado, el más mínimo concepto encierra en sí al menos la indefinidad de su extensión, y por él el alma emerge por encima de cualquier otra naturaleza»[31]. Es precisamente éste, uno de los aspectos más chocantes de la paradoja humana: yo puedo «meter dentro de la trama de mi ser todo el universo, en cuya trama estoy naturalmente inserto»[32]. Uno de entre los antiguos, Longín, lo constataba en su *Tratado de lo Sublime,* al escribir: «El mundo entero no basta para la amplia extensión del espíritu humano; nuestros pensamientos se elevan a menudo por encima de los cielos y penetran más allá de estas formas que envuelven y terminan todas las cosas»[33]. Dicho de otro modo —ahora es un contemporáneo, Karl Jaspers, quien habla— el pensamiento hace que el hombre «no sea simplemente una especie viviente entre las demás; él se descubre como algo único, que lo abarca todo, abierto a todo»[34].

Esta es la idea, simple y verdaderamente difícil de negar, que la

[26] Los editores del volumen *Serta Albertina,* publicado en Roma por el *Angelicum* (vol. 29, 1944), lo han dedicado con razón *in honorem caelestis patroni a Summo Pontifice Pio XII rerum naturalium indigatoribus recens elati.* Al hablar así, del mismo modo que lo había hecho el papa, ellos no hablan solamente el lenguaje corriente hoy en día (*cf.*: «las ciencias naturales»), sino también el de san Alberto y su siglo. El hombre, como tal, no entra dentro de estas «res naturales». Basta para ello, ojear la tabla de materias del volumen: la antropología está representada únicamente por algún estudio sobre el cuerpo y la sangre.

[27] *De diversis quaest.* 83, q. 5 (Bibl. aug., 10, p. 56).

[28] *De veritate,* q. 25, a. 1.

[29] *Prima,* q. 14, a. 1.

[30] A.-D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin,* t. 1, p. 106. *Cf. Prima,* q. 14, a. 2.

[31] Etienne BORNE, *loc. cit.,* p. 26.

[32] Maurice NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* (1956), p. 95.

[33] C. 29 (tr. M. D., 1964, p. 183).

[34] Karl JASPERS, *Bilans et perspectives* (tr. fr., 1956), p. 159.

teología no debe perder de vista. El padre Karl Rahner ha demostrado muchas veces su importancia a este respecto. Por su misma naturaleza, ha escrito, el espíritu posee una «trascendencia ilimitada», que da al horizonte humano «un carácter infinito», y esta especie de infinitud constituye precisamente la «definición» del hombre y su «frontera»[35]. Igualmente, en un estudio sobre la relación de la naturaleza y la gracia, escribe:

> «Haría falta preguntarse si el concepto escolástico de la naturaleza, en su aplicación a la naturaleza del hombre, no está todavía demasiado copiado del modelo de lo infrahumano (siguiendo la filosofía antigua orientada hacia la «física»). ¿Qué significa la «definición», y por ende la delimitación de la «naturaleza» del hombre, si él es el ser de la trascendencia, y por tanto de lo que sobrepasa la limitación? Bajo este aspecto, la simple ordenación de una naturaleza a un fin perfectamente definido de una manera material, ¿es en general profunda? Cierto que no debe dudarse en absoluto de que el hombre tiene una naturaleza y que ésta tiene su fin coordenado. Pero este fin no puede concebirse de una manera tan simple como se coordina la vasija y su tapadera, o un viviente biológico con su medio ambiente, etc. Uno debe preguntarse solamente por qué se puede fijar un fin sobrenatural al hombre, sin suprimir con ello su naturaleza, y por qué Dios no puede hacerlo con una naturaleza infrahumana... En toda ontología formal de la naturaleza, del fin, etc., no pueden utilizarse estos conceptos sino de una manera analógica»[36].

Tenemos sólo un reparo sobre este texto, un reparo de orden puramente histórico: en realidad, como se ha podido observar, este concepto «escolástico» de naturaleza, demasiado copiado del modelo infrahumano, es sobre todo un concepto de la escolástica moderna, y santo Tomás ya formula las correcciones analógicas que desea el padre Rahner. En su análisis de la naturaleza humana, santo Tomás no se detiene en el signo consistente en la aptitud universal para conocer. Instruido por su fe, él sabe también, junto con toda la tradición

[35] *Mission et grâce,* 1 (trad. Ch. Muller, 1962, p. 127).

[36] *Ecrits théologiques,* t. 3 (1963), p. 33 (trad. B. Fraigneau-Julien). No juzgamos que puedan ponerse en duda la profunda estimación que sentimos por la obra teológica del padre Karl Rahner y nuestra viva simpatía hacia su persona, si hacemos notar que él ha creído, en el estudio aquí mencionado, que discutía con nosotros, cuando en realidad es un artículo de lengua alemana con el que discute y que no solamente no ha sido escrito por nosotros sino lo habíamos ignorado durante mucho tiempo. Por otra parte, parece (*cf.* p. 18, nota) que no ha leído tampoco lo que hemos escrito sobre este tema (salvo un artículo de 1949). Precisemos además que no hemos «menospreciado» el concepto de «potencia obediencial», sino en el mismo sentido concreto que él lo rechaza decididamente (*cf.* pp. 10, 30 y 32).

cristiana, que el alma humana posee «un centro de donde emanan las facultades espirituales, una tendencia hacia todo el ser y hacia Dios, sin que sea capaz de llegar naturalmente a su visión»[37]. Sabe que si los demás seres llevan en ellos un reflejo lejano de la divinidad, «a modo de vestigio», sólo el hombre se asemeja a Dios «a modo de imagen»[38], y esta imagen, que es «la misma naturaleza intelectual»[39], es atraída por su Modelo: *fertur, vel nata est ferri in Deum*[40]. Al recordar estas afirmaciones de santo Tomás —que son idénticas a las de san Buenaventura—, se comprende mejor la verdad que encierran las palabras de Etienne Gilson: «La naturaleza tomista no es la naturaleza aristotélica»[41].

Orígenes ya decía que nuestra participación de la imagen de Dios es «nuestra sustancia principal», esto es, lo esencial de nuestra naturaleza[42]. Más tarde, Berulle se hará eco de esta enseñanza al constatar que el hombre no ha sido creado «para permanecer en los límites de la naturaleza»[43]. En todos estos modos de hablar, no es necesario que veamos siempre una alusión directa y precisa a lo sobrenatural propiamente dicho. Ni mucho menos. Basta ante todo haber reconocido que el hombre no es un ser encerrado dentro del círculo estrecho de sus imperfecciones innatas. En el más pequeño de sus actos, intelectuales o voluntarios, morales o espontáneos, «pasa siempre el límite» y desborda el universo. «El hombre es hombre sólo cuando se sobrepasa a sí mismo, y cuando sobrepasa el hecho bruto, y este hecho permanecería ignorado por él, si no se pusiera, por decirlo así, fuera del mismo y por encima de él, aunque luego entrase otra vez en él y se

[37] E. SPIES, OSB, *Die Philosophie des Gemütes*, resumido por H. P., *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, 1938, p. 2994.

[38] *Prima*, q. 93, a. 6: *Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem, sed secundum alias partes ejus per modum vestigii. Cf. Tertia*, q. 4, a. 1, ad 2m; q. 9, a. 2, ad 3m.

[39] *Prima*, q. 93, a. 4: *Cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur*, y ad 1m: *Id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam.*

[40] *ibid.*, a. 8: *Imago attenditur in anima secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum. Cf. In 3 Sent.*, dist. 2, q. 1, sol. 1, ad 2m.

[41] *Le Philosophe et la Théologie* (1960), p. 60. *Cf.* BUENAVENTURA, *In 2 Sent., prooemium:* por el pecado el hombre ha perdido *habitum, non appetitum, quia sic amisit similitudinem, ut tamen per transeat in imagine* (*Ps.*, 38, 7). (Quar., t. 2, p. 5).

[42] *In Joannem*, 1. 20, n. 22 (Preuschen, p. 355). *Cf.* Henri CROUZEL, s. j., en *Revue d'ascétique et de mystique*, 1955, pp. 82-83. Véase también *Periarchôn*, 1. 4, c. 4, n. 9 (éd. Koestchau, p. 362).

[43] *Opuscules de piété*, 132, c. 3 (éd. G. Rotureau, p. 389).

acomodase a él. Poco importa el grado de barbarie o de cultura: ya a la primera vez, en el acto simple más rudimentario, el salvaje, el niño, o el más civilizado, todos, según expresión de Aristóteles, dominan, exceden, abarcan y contienen el mundo entero. Cualquier pensamiento devora por decirlo así la universalidad de los hechos, se libera de ellos, pone en su lugar su propia creación, y no es él mismo, no se conoce, ni se despliega sino con la condición de vivir esta trascendencia»[44]. *Mens superior existat mundo*[45]. No es posible, por tanto, aplicar sin trasposición alguna a la naturaleza humana las leyes que tienen valor en el interior del cosmos, y que rigen íntegramente los «seres naturales», si se considera en aquélla no ya solamente lo que la constituye «una forma en su lugar correspondiente, dentro de la jerarquía de las formas», como se ha dicho más arriba, o una especie animal de un grado superior, sino aquello «que no es objeto de experiencia»[46], aquello por lo que ella es propiamente espíritu; aquello por lo que es «a imagen de Dios», como precisan los teólogos. O también, para expresar lo mismo en otros términos, es imposible retener el «Noús» dentro de los límites del *Peri Psychés*, y reconstruirlo con sus materiales[47].

> Una especie animal nace, vive y muere su propia ley hasta tanto que los siglos no modifiquen sus características, y la parte que se le atribuye, en el inmenso drama de la Creación, comporta un papel único, que se repite indefinidamente. Nuestra especie, es verdad, no escapa a esta monótona gravitación. Gira alrededor de un destino inmutable del mismo modo que un planeta gira alrededor del sol. Pero como el planeta, ella es llevada también junto con su sol hacia un astro invisible. No es misteriosa debido a su destino, sino a causa de su vocación[48].

¿Podrá alcanzar jamás este «astro invisible»? ¿Está realmente llamada a juntarse con él? ¿Tiene conciencia de que es este astro quien la trae? ¿En qué consiste pues exactamente su vocación? Son éstas, otras tantas cuestiones que deberemos examinar más adelante. Por el momento nos basta saber que hay algo en el hombre, un cierto infinito

[44] Maurice BLONDEL, *Dialogues sur la Pensée*, diálogo 8 (Paléonéos); en *Etudes blondéliennes*, 3 (1954), p. 72.

[45] San GREGORIO EL GRANDE, *Diálogos*, 1. 2, c. 35.

[46] Jules LACHELIER, *Oeuvres*, t. 2, p. 160 (Société de philosophie, 19 nov. 1908): «...y lo que no forma parte de la naturaleza, a pesar de estar estrechamente unida a ella: es el pensamiento...»

[47] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (1950), p. 50.

[48] Georges BERNANOS, *Les grands cimetières sous la lune*, p. 85. *cf.* Etienne BORNE, *Passion de la Vérité*, p. 139: «a propósito del alma es imposible separar la preocupación de su naturaleza y la inquietud de su vocación».

de capacidad, que impide que se le confunda con los seres cuya naturaleza y todo su destino quedan inscritos en el interior del cosmos. Ahora bien, es precisamente esto lo que no habían considerado suficientemente la mayoría de los filósofos y teólogos que dieron origen a la teoría moderna llamada de la «naturaleza pura». El mismo olvido se observa en un cierto número de sus herederos (no en todos, como veremos). De ahí lo que se observa en ellas de considerar *estrictamente* la relación fundamental de la criatura espiritual con Dios por medio de analogías sacadas por entero de lo que ocurre en la «naturaleza», en el sentido que acabamos de precisar. Se establece así, en contra a lo que todos los antiguos teólogos tenían como principio incontestable y fundamental, que todo ser sin excepción —un astro, una piedra, un caballo, un hombre, y el mismo ángel— debe tener su último fin connatural, proporcionado a su naturaleza y por consiguiente del mismo orden que ella, y en el que su naturaleza debe hallar un reposo perfecto[49]. Pero lo que se toma aquí como una verdad primera y universal, sin preocuparse de establecerla, no es válida sino en el interior de la «naturaleza» o del cosmos —interpretado éste conforme a la Física de los antiguos, aunque este otro aspecto del problema no nos interesa aquí—, verdad que se ha entresacado por una especie de inducción. Cuando se aplica al caso de la criatura espiritual, no se hace en realidad sino un razonamiento por analogía. Pero la analogía no vale en este caso, y esto por la simple razón de que lo propio de esta criatura espiritual es no tener su destino circunscrito en el interior del cosmos. Oigamos, entre muchos otros, a Hugo de San-Víctor:

> *...Nos, sicut satiare non potest aliquid praeter ipsum, ita nec sistere usque ad ipsum... Sic ergo non constituimus alium inter Deum nostrum et nos, sed immediate viam facimus et nobis ad ipsum, et ipsi usque ad nos, ut simus in ipso et ipse in nobis; ut non sit aliud extra ipsum in quo beatificemur, sicut aliud esse non potuit praeter ipsum a quo crearemur*[50].

«Hugo», comenta Paul Vignaux, «expone aquí la posición común de la Edad Media, según la cual la subida del espíritu no se detiene sino hasta la visión de la esencia divina. El mismo Dios es inmediatamente

[49] *Cf.* Edmond ELTER, s. j., *De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae antiquioris,* en *Gregorianum,* 9 (1928), p. 270: *(Principium fundamentale pro auctoribus modernis est): Omne agens tendit in finem sibi proportionatum, quem dum assequatur, perfecte quiescit... Aliter recionantur auctores antiqui. Pro fundamentali veritate hac in re ipsi habent, appetitum humanum, capacitates infinitas, non nisi bono infinito satiari posse. Tale autem bonum aliud non datur nisi essentia divina, et quidem in se ipsa.* Subrayamos nosotros.

[50] *Expositio in Hierarchiam caelestem,* 1. 2 (*PL,* 175, 955 AC).

nuestro principio y nuestro fin: Es necesario que fuera de él no existe nada que pueda hacernos eternamente felices, del mismo modo que nada fuera de él ha podido intervenir para crearnos... Para santo Tomás, el orden en teología consistirá en seguir este movimiento»[51]. *Mens, quae Dei capax est,* decía Orígenes[52]. *Tam magna et mira natura, summae Naturae capax!* había exclamado san Agustín[53]. Y luego santo Tomás, en «esa maravillosa síntesis del *Compendium theologiae*[54]: *Ultimus finis creaturae rationalis facultatem naturae ipsius excedit*[55]. ¿Cómo es que tantos teólogos «tomistas» de la edad moderna han podido resistir a la evidencia de una afirmación semejante? El fin de la criatura espiritual excede congénitamente a la potencia de su naturaleza y de cualquier naturaleza; y esto debido a que la criatura espiritual tiene una relación directa con Dios, que proviene de su mismo origen. Entre ella y Dios, como repetía san Agustín hasta la saciedad, *nulla natura interposita, nulla interjecta natura*[56]. *Nihil cadit medium*[57]. Y esto lo cambia todo.

Respecto a esta materia, que Aristóteles no sospechaba siquiera, los aristotélicos de la Edad Media piensan exactamente como pensaba san Agustín. Sin necesidad de entretenernos con la antigua tradición agustiniana[58], oigamos una vez más a los dos grandes corifeos del siglo XIII. La mutua conformidad fundamental que manifiestan entre sí nos sirve de garantía, y hasta llegan a esclarecerse mutuamente. Santo Tomás de Aquino, nos dice el padre A.-R. Motte, «hace resaltar a menudo la correspondencia existente entre el principio y el fin, entre la emanación y el retorno, para establecer la doctrina de la visión

[51] *Philosophie au moyen âge* (1958), p. 201.

[52] *Periarchôn,* 1. 4, n. 36 (PG, 11, 412 B; Kostschau, p. 363).

[53] *De Trinitate,* 1. 14, c. 4, n. 6 (Bibl. aug., 16, p. 358).

[54] M.-J. NICOLÁS, o. p., en *La nouvelle Eve,* t. 2 (1955-1956); pl, 11 nota 11.

[55] C, 144. *Cf.* SCOT, *De ordinatione,* prologus, 1: *...Concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter. (Opera omnia,* 1, 1950, p. 19).

[56] O también: *nulla interposita creatura, nulla interposita substantia, etc.* Sobre este principio de la mística agustiniana, véase H. de LUBAC, *Catholicisme,* 5e éd. (1952), pp. 290-291.

[57] *Cf.* San BUENAVENTURA, *De donis Spiritus,* collatio 8, n. 15 (Quaracchi, t. 5, p. 497), etc.; o santo TOMÁS, *Secunda Secundae,* q. 2, a. 3, c. et ad 1m.

[58] Por ejemplo Guillermo de SAINT-THIERRY, *Epistola ad Fratres de Monte Dei,* c. 90: *Ab ipso enim ad ipsum conditus est rationalis animus, ut ad ipsum sit conversio ejus, ut ipse sit bonum ejus* (éd. M.-M. DAVY, p. 132). *Cf. De natura corporis et animae* (*PL,* 180, 717 BC) *De natura et dignitate amoris,* c. 3 (*PL,* 184, 382 B), etc. sobre el hombre que, siendo imagen de Dios, es *plenitudinis omnis boni capax.*

inmediata de Dios a partir de la creación inmediata que se supone admitida»[59]. Veamos cómo él mismo se expresa, en el *De virtutibus in communi:*

> *...Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei: ita et ultimam suam perfectionem, quae est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit; quod quidem ex hoc patet, quod naturale hominis desiderium in nullo alio quietari potest nisi in solo Deo... Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quae est anima rationalis, excedit facultatem materiae corporalis, ita ultima perfectio, ad quam homo potest pervenire, quae est beatitudo vitae aeternae, excedat facultatem totius humanae naturae...*[60]

En la decimoctava cuestión del *de Veritate,* se halla exactamente la misma doctrina:

Ipsa enim humana mens immediate a Deo creatur, et immediate ad ipso sicut exemplari formatur, et per hoc immediate in ipso sicut in fine beatificatur[61].

O, más resumidamente, en el décimo *Quodlibetum: Et quia anima immediate facta est a Deo, ideo beata esse non potuit, nisi immediate videat Deum*[62]. La *Summa teológica* propone repetidas veces la misma enseñanza[63]. Y si luego nos dirigimos a san Buenaventura, hallamos que él también se manifiesta en esto, ni más ni menos, tan «agustiniano» como santo Tomás, por tratarse en definitiva, de un bien común, un bien fundamental del pensamiento cristiano[64].

---

[59] *Théodicée et théologie chez saint Thomas d'Aquin,* en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1937, p. 11, nota 2.

[60] A. 10. *Cf. Compendium theologiae,* c. 174, n. 2, distinción de las *naturales perfectiones* y de las *virtutes et gratiae; in Boetium de Trinitate,* q. 3, ad 1, ad 2m: *Deus in prima re cum conditione hominem perfectum instituit perfectione naturae...*

[61] Q. 18, a. 1, *ad septimum. Cf. In 4 Sent.,* dist., 49, q. 2, a. 1.

[62] Q. 8, art. 17.

[63] *Prima,* q. 12, a. 1: *...in ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi; in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit.* Q. 79, a. 4: *Sed intellectus separatus secundum fidei nostrae documenta est ipse Deus, qui est creator animae et in quo solo beatificatur. Secunda Secundae,* q. 5, a. 2: *...Secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum; in solo etiam eo animae nostrae beatitudo consistit,* etc.

[64] *Cf.* Patricio ROBERT, OFM, *Le problème de la philosophie bonaventurienne,* en *Laval théologique et philosophique,* 1951, pp. 9-13: «...Cuando san Buenaventura pone en la percepción de Dios la satisfacción de todas las aspiraciones del hombre, y por consiguiente su beatitud perfecta, lejos de enunciar el principio especificador

> *...Cum autem omnes creaturae factae sint propter Deum, juxta illud: «Universa propter sepetipsum operatus est Dominus» (Prov., XVI, 4), sola creatura rationalis facta est ad fruendum Deo, et ut beatificetur in ipso, quae sola est ad imaginem. Aliae vero creaturae, quae solum tenent rationem vestigii, factae sunt vel ad manifestationem divinae bonitatis, vel ad obsequium creaturae rationalis*[65]*:*
>
> *Immediata nata est (creatura rationalis) Deo conjungi. Et hoc (ordo) est essentialis imagini, et in hoc angelus et anima aequiparantur, quia utriusque mens immediate ad ipsa prima Veritate formatur*[66]*.*
>
> *Nullo minus Deo potest rationalis spiritus praemiari nec impleri, nec ejus capacitas terminari... Anima (est) imago Dei, et nata immediate ferri in Deum et beatificari in Ipso...*[67]

De ahí, que sólo en esta criatura se halla esta «constitución ontológica inestable» que la hace a la vez más grande y más pequeña que ella misma[68]. De ahí esa especie de derrengamiento[69], esa misteriosa claudicación que no es únicamente consecuencia del pecado, sino primeramente y de un modo más radical por el hecho de ser una criatura sacada de la nada, y que de una manera extraña toca a Dios. *Deo mente consimilis*[70]. Indisolublemente «nada» e «imagen» a la vez; radicalmente nada, y sin embargo sustancialmente imagen[71]. *Esse*

---

de su pensamiento filosófico, no hace sino recordar la doctrina de todos los maestros cristianos sobre el último fin del hombre. Santo Tomás de Aquino, por no hablar de san Agustín, se expresa sobre el particular con una insistencia y en términos muy parecidos a los de san Buenaventura».

[65] *In 2 Sent.,* dist. 19, a. 1, q. 2, *Cf.* dist. 29, a. 1, ad 4m (Quaracchi, t. 2, pp. 463 y 699). D. 16, a. 1, q. 3 ad sextum: *Imago universaliter consequitur naturam rationalem, ita quod omnis creatura rationalis est imago Dei* (p. 399). Compárese santo Tomás, *Prima,* q. 93, a. 6.

[66] *In 2 Sent.,* dist. 16, a. 2, q. 1. *Cf. In 1 Sent.,* dist. 1, a. 3, q. 2: *...Fruendum est ergo solo Deo... Quia nata est anima ad percipiendum bonum infinitum, quod est, ideo in eo solo debet quiescere et eo frui.* (Sabemos el sentido técnico y preciso que tiene este verbo «frui» en la tradición agustiniana). *Cf.* San AGUSTÍN, *De Trinitate,* 1.1, c. 9, n. 18: *Frui Trinitate, ad cujus imaginem facti sumus. (PL,* 42, 8, 32); *Contra Julianum,* 1.3, c. 12 (*PL,* 44, 715).

[67] *Breviloquium,* Pars 7, c. 7 (Quaracchi, t. 5, p. 289). *In 2 Sent.,* dist. 18, a. 2, q. 3.

[68] *Cf.* Paul RICOEUR, *Finitude et culpabilité* (1960), t. 1, p. 22.

[69] De la que el sentido de lo sublime será una de sus expresiones. *Cf.* el análisis de M. BLONDEL, *Vocabulaire de la société fr. de philosophie,* s. v. Sublime.

[70] BOECIO, *Traités théologiques* (éd. Steward-Rand, 1946); p. 202: *Deo mente consimiles. Cf. La Sainte Trinité et la vie surnaturelle* por un cartujo (1948): «Esta señal de la Esencia creadora impresa en nuestra esencia».

[71] *Cf.* M.-D. CHENU, *op. cit.,* p. 4: «Los grandes temas de los *vestigia* y de la *imago Dei* penetrarán en las cosmologías medievales más científicas, y sólo serán

imaginem non est homini accidens, sed potius substantiale[72]. Por su misma creación, el hombre es «compañero de esclavitud» de toda la naturaleza; pero al mismo tiempo, por su condición de imagen —*in quantum est ad imaginem Dei*—[73] es «capaz del conocimiento bienaventurado»[74], y ha recibido en su mismo fondo, como decía Orígenes, «el precepto de la Libertad». Se comprenden entonces las exclamaciones de Bérulle. Su lirismo no falsea, ni exagera la doctrina de los antiguos teólogos: «...Esto es la nada, y es también un milagro... es un Dios, es la nada rodeada de Dios, necesitada de Dios, capaz de Dios...!»[75]

No quiere decir esto, lo repetimos una vez más, que el ser espiritual esté desprovisto de «naturaleza» o de «esencia», como dicen hoy muchos tan fácilmente[76]. Tampoco quiere decir que su naturaleza esté mucho menos «estructurada» que la de los demás seres, cuyo horizonte se encierra en el interior del cosmos. Lo que simplemente se quiere decir es que esta «naturaleza» es otra, y que está estructurada de otra forma. Ella tiene sus leyes propias, que no son exactamente iguales a las de los simples «seres naturales». Si uno se contenta pues, en general, con definir la naturaleza como «una esencia bien definida, que tiene sus leyes propias y sus medios naturales», entonces pueden aplicarse esta definición tanto a la naturaleza de los espíritus, como a la de los animales, de los vegetales o de los cuerpos brutos. Reconocer esto no significa recurrir a una «idea precristiana», ni «hacer del espíritu

eliminadas por la escolástica posterior». Y GILSON, *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*, podría uno preguntarse con razón, «si lo esencial de lo que Alberto ha dicho sobre esto, no derivará de esta fórmula de la Biblia, que él ha citado, repetido y comentado hasta la saciedad...: Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza». (*Archives d'hist. doctrinale et litt. du moyen âge*, 1943-1945, p. 69). La observación valdría igualmente para muchos otros.

[72] S. BUENAVENTURA, *In 2 Sent.*, dist., 16, art. 1, q. 2, 4 (t. 2, p. 381, q. 3, *ad sexum: Imago universaliter consequitur naturam rationalem, ita quod omnis creatura rationalis est imago Dei* (p. 399).

[73] San BASILIO, *Traité du Saint-Esprit*, c. 20 (éd. Pruche, Sources chrétiennes, 17, p. 205).

[74] Santo TOMÁS, *Tertia*, q. 9, a. 2: *Est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei.*

[75] *Opuscules de piété*, 114. *Cf.* Etienne BRULEFER (v. 1496). *Super scripta S. Bonaventurae Directorium: Duo (sunt) quae faciunt appetitum, sc., convenientia et indigentia; quoniam igitur anima rationalis creata est ad imaginem Dei et similitudinem et facta est capax boni sufficientissimi, et ipsa sibi non sufficit, cum vana sit et deficiens, ideo veram beatitudinem appetit naturaliter.* (Bâle 1507, fol. 433; citado por V. Doucet, *loc. cit.*, p. 181).

[76] Respecto al sentido de este vocablo en santo Tomás, véase *Prima*, q. 29, a. 1, ad 4m.; q. 115, a. 2; *Tertia*, q. 2, a. 1, etc.

humano una cosa»[77]. Pero a veces se añade que esta naturaleza siempre y necesariamente tiene «su fin correspondiente a sus medios»; se desea a veces que toda naturaleza, aun la espiritual, sea «una esencia que se recrea en el bien que le es proporcionado, o que busca este mismo bien». Un ejemplo de esto lo hallaremos en un artículo de la revista «*Gregorianum*»[78], en 1947, que forma un perfecto contraste con las afirmaciones aparecidas algunos años antes en la misma revista, y que fueron tan valientemente sostenidas por el padre Edmond Elter[79]. Por nuestra parte nos es imposible dar nuestro asentimiento a semejantes adiciones. La cosa, en efecto, no es de ningún modo verdad sino de las naturalezas inferiores; ni tampoco es verdad por lo que se refiere a lo que hay de más profundo en los espíritus creados[80]. *Naturalissimum est omni menti quod appetat aeternam et summan beatitudinem*[81].

Como todos sus contemporáneos, santo Tomás conocía muy bien el principio que invocan los modernos. Lo hallamos formulado bajo su pluma, en el opúsculo *in Boetium de Trinitate: Omne quod ordinatur naturaliter in finem aliquem, habet praeindita aliqua principia, quibus potest pervenire in illum finem*[82]. Sólo que él colocaba este principio en boca del objetante, y tenía cuidado de refutarlo en el sentido en que se le objetaba, o de explicarlo de tal modo que quedase suprimida la objeción. Puede uno sorprenderse por ello, como lo hacía el abate J. Durantel; se puede como él buscar «una explicación histórica», pero es necesario reconocerlo: «se trata de un hecho»[83]. Ahora bien, por las

[77] Como lo decía Maurice MERLAU-PONTY, discutiendo el pensamiento de Gabriel Marcel: *La querelle de l'existentialisme, Les temps modernes*, nov. 1945, pp. 348-358.

[78] *Nature pure et surnaturel;* vol. 2, 1947, pp. 391 y 392.

[79] *Cf. supra.* p. 126.

[80] *Cf.* Romano GUARDINI, *Les fins dernières* (tr. fr., 1950), p. 26: «Considerado según la fe, el hombre deja de parecer un viviente como los demás, establecido y encerrado en su naturaleza; él tiene una existencia de un tipo aparte, tomando de Dios y hallando en él su realización».

[81] Pedro J. OLIVI, q. 51 (en *Auer*, p. 49). RICARDO DE MIDDLETOWN, *In 4 Sent.*, dist. 49, a. 1, q. 6: *Omnis homo naturaliter appetit per intellectum videre Deum (ibíd.*, p. 54).

[82] *In Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 4, obj. 5.

[83] J. DURANTEL, *Le retour à Dieu dans la philosophie de saint Thomas* (1918), p. 303: «Puede sorprender que santo Tomás haya dado más valor a las aspiraciones de nuestras facultades que a sus capacidades; pero es un hecho... Una explicación histórica podría esclarecer igualmente la cuestión. Santo Tomás toma este deseo natural de Dios de Juan Damasceno, quien admite igualmente un conocimiento positivo innato de Dios, que explica este deseo. Santo Tomás mantiene este deseo... pero atenúa de un modo singular lo innato del conocimiento de Dios: de donde

razones que hemos expuesto ya, preferimos seguir a santo Tomás en vez de aquellos otros autores modernos, y permanecemos fieles a los viejos principios que recuerdan incesantemente los grandes teólogos medievales, con términos parecidos, cuando no idénticos, y en contraste con lo que ellos llaman el «error», o la «duda», o el «silencio» de los «antiguos Filósofos». Duns Scoto expresaba este principio diciendo que el fin del hombre, cuenta habida de su deseo, es natural, pero sobrenatural en cuanto a los medios para obtenerlo o al agente que lo realiza; es decir, natural o sobrenatural según que se le considere como *objectum inclinationis* o como *objectum attingentiae*[84]. En el siglo XVI, Domingo de Soto y Francisco Toledo expondrán de nuevo con energía el pensamiento tomista, en reacción contra las doctrinas que ellos denunciaron como una traición a aquel pensamiento[85]. No consideraron entonces, como tampoco lo había hecho santo Tomás, la «naturaleza pura» de las nuevas escuelas[86]. Pero ni el mismo san Roberto Belarmino, que la tendrá ya explícitamente como posible, dejará de advertir igualmente que: *Visio Dei, naturalis quoad appetitum, non*

procede tal vez la ligera claudicación de su razonamiento». Sin negar el interés de semejante observación, creemos sin embargo que san Juan Damasceno no es en esto la única «fuente» de santo Tomás, y que por otra parte la «claudicación» está en el mismo objeto. Por lo demás, «hallamos en la doctrina de santo Tomás un elemento de conocimiento y de deseo de Dios natural e innato mucho más considerable de lo que generalmente se le reconoce» (*ibíd.*, p. 362). *Cf. In I Sent.*, dist. 3, q. 4, a. 5: *Anima semper intelligit se et Deum indeterminate...*

[84] *Ordinatio*, prol. (*Opera omnia*, t. 1, 1950, pp. 10, 19, 35). *cf.* Ephrem LONGPRÉ, *La philosophie du Bienheureux Duns Scot* (1924), pp. 184-186. Igualmente Gauthier de Bruges, comentado por L. B. GUILLON, en *Angelicum*, 1949, p. 124, nota (compárese santo TOMÁS; *De veritate*, q. 24, art. 4, *ad primum*). *Cf.*, entre otros, a B. MASTRIUS DE MELDULA, *In 1 Sent.*, disp. 6, q. 2 (2e éd. Venecia, 1675, t. 1, p. 382 a).

[85] SOTO, *In 4 Sent.*, dist., 49, q. 2, art. 1, etc. *Cf.* Diego de DEZA († 1523), *Novae defensiones* (en Juan ALFARO, *op. cit.*, p. 241). TOLEDO dice también, *In Primam*, q. 1: *Deus igitur est potentiae finis naturalis, at actus operationis est finis supernaturalis* (t. 1, p. 20). CAPREOLUS había hablado a propósito de ello de una *potentia naturalis impropria: Defensiones...*, prol., q. 1, art. 5; el padre V. DOUCET, *loc. cit.*, pp. 187-188, explica su posición.

[86] Ellos no son menos claros cuando hablan de la gratuidad absoluta del don de Dios. Así TOLEDO, *In Tertiam*, enarr., 3, q. 23, art. 2: *Gratuita voluntate creaturam rationalem beatificat; et talis beatitudo extranea dici potest creaturae, quatenus secundum suam naturam non potest eam pertingere; nec etiam ratione suae naturae ei debetur: beatitudo enim hereditas est, cum sint propriae divitiae Dei ipsius.* Es lo que Bayo no supo comprender.

autem quoad assecutionem[87]. Finalmente, para repetirlo también nosotros, vamos a citar los mismos términos de santo Tomás:

> *Creatura rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni, per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae*[88].
>
> *Ipsa Dei visio est essentialiter ultimus finis humanae animae, et ejus beatitudo...*[89] *Oportet autem quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae bonitatis influentiam elevetur*[90].
>
> *Quamvis homo naturaliter inclinetur in illum finem, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam: et hoc est propter eminentiam illius finis*[91].
>
> *Visio seu scienta beata est quodam modo supra naturam animae rationalis, inquantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest; alio vero modo est secundum naturam ipsius, inquantum scilicet secundum naturam suam capax est ejus, prout scilicet est ad imaginem Dei facta*[92].

Y añadamos, una vez más, a lo dicho por santo Tomás, un texto de san Buenaventura:

> *Cum beatitudo nihil aliud sit quam summi boni fruitio, et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali, sed cordiali. Sed supra nos elevari non possumus, nisi per virtutem superiorem nos elevantem*[93].

[87] *De gratia primi hominis*, c. 7, *in fine*. Para dejar de lado esta doctrina, el padre GARRIGOU-LAGRANGE se contenta con decir que es la doctrina de los «agustinianos del siglo XVIII». *Angelicum*, 1931, p. 49.

[88] *De malo*, q. 5, a. 1.

[89] *In 4 Sent.*, dist., 49, a. 2.

[90] *Contra Gentiles*, 1.3, c. 53.

[91] *In Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 4, ad 5m. Esta frase proporciona, por decirlo así, «el argumento» de cuanto se explica a lo largo del 1.3 del *Contra Gentiles* (*cf.* los títulos de los c. 50, 52, 53). Sobre la antropología de S. Tomás, léanse los trabajos de Antonio C. PEGIS, especialmente *At the Origins of the Thomistic Notion of Man* (New York-London), 1963.

[92] *Tertia*, q. 9, art. 2, *ad tertium*. Lo mismo Gil de Roma: *Omnis ergo habens intellectum et rationem factus est ad consequendum hunc finem, qui est ipse Deus, qui est bonum supernaturale... Bonum autem supernaturale non possumus consequi per naturam, quia tunc non esset supernaturale.* (*Super 2 Sent.*, dist. 22, q. 2, art. 1; Venecia, 1488, fol. 328). Más brevemente, dist. 31, q. 1, art. 1: *Finis creature rationalis est divina visio, quae est supra naturam.*

[93] *Itinerarium mentis*, c. 1, n. 1 (t. 5, p. 296 B).

Beatitudo aeterna consistit in habendo summum bonum, et hoc est Deus et bonum excellens improportionaliter omnem humani obsequii dignitatem. Nullus omnino ad illum summum bonum dignus est pervenire, cum sit omnino supra omnes limites naturae, nisi, Deo condescendente sibi, elevetur ipse supra se[94].

[94] *Breviloquium,* Pars 5, c. 1 (t. 5, p. 252). En su tesis publicada el 1963, *Dionysius des Kartausers Lahre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau,* M. MARTIN BAER observa que por nuestra parte hemos atribuido a santo Tomás la idea de un deseo natural de la visión de Dios. Parece creer que se trata de una opinión singular nuestra, ampliamente refutada. Según él, «un análisis diligente de los textos de santo Tomás sobre esta cuestión demuestra que el Aquinate debe ser interpretado» por el contrario «en sentido negativo» (pp. 82-83 y 189). Debe conceder sin embargo que el mismo Dionisio el Cartujo, para ir contra santo Tomás, ha comenzado interprètándole al revés (p. 177).

VII. LA PARADOJA IGNORADA POR LOS GENTILES

La filosofía cristiana ha desarrollado por tanto la idea de una naturaleza humana abierta a la recepción de un don sobrenatural, aunque bajo formas distintas y con diferencias de acento, de acuerdo con las épocas y las escuelas. Semejante concepción era evidentemente desconocida para la filosofía antigua. No era sin embargo aristotélica —aunque santo Tomás de Aquino, fiel a su método conciliador y poco preocupado por el historicismo[1], halla a veces el modo de exponerla con un lenguaje aristotélico. Pero tampoco era platónica o plotiniana. Es un hecho que ella se ha formado y desarrollado enteramente con dependencia directa a la revelación cristiana, por más justificable que pueda llegar a ser por la sola razón. Santo Tomás lo ha visto claro, al decir más de una vez a este respecto: *secundum fidei nostrae documenta, secundum autem veram fidem*[2], etcétera. No se sabe, en efecto, que esta concepción haya llegado jamás a ver la luz, por las solas fuerzas de la reflexión humana, dentro de una teoría un poco organizada, a pesar de un instinto de supervivencia y de mejor vida, que por lo demás es difícil poder discernir si procede más de la carne que del espíritu. Ello es debido a que tal concepción incluye toda una filosofía del hombre, que supone en su origen una cierta idea de la divinidad, que ni las religiones o las mitologías concretas, ni los sistemas filosóficos, ni el misticismo natural comportan. Para llegar a abrirse camino por entre

[1] *Cf. infra,* cap. 8, p. 170.
[2] *Prima,* q. 79, a. 4; *Secunda Secundae,* q. 5, a. 2.

el pensamiento y la reflexión, hizo falta no solamente la fe en un Dios creador, sino además alguna sospecha por lo menos del *Deus caritas*.

Para los antiguos griegos —y otro tanto podría decirse poco más o menos de todos los pensadores, antiguos y modernos, al margen de la corriente que proviene de la revelación— toda naturaleza debe hallar en sí misma o en el resto del cosmos del que forma parte integrante, el medio con que poder completarse. En el fondo, todo está desde siempre en perfecto equilibrio. El desequilibrio aparente, progreso o regresión, no es más que un fenómeno de flujo y reflujo en el seno de un conjunto ya existente. El universo es como una serpiente enroscada sobre sí misma: su movimiento es necesariamente eterno, y es un movimiento circular[3]. La célebre teoría estoica del «Año Grande» no es más que una sistematización de esta visión difundida por todas partes, que vino después de otras análogas. *Novissima prima:* el principio es riguroso. A fin de cuentas, no se logra sino lo que ya se poseía, tal vez bajo otra forma, desde un principio, o mejor desde siempre. Uno no hace más que entrar de nuevo en posesión de lo que había momentáneamente perdido, aunque no de verdad.

No se admite, por ejemplo, la inmortalidad del alma humana —ni como meramente posible—[4] si esta alma no es eterna, es decir, si no es propiamente divina. «Inmortal» y «dios» son a menudo sinónimos, y no es el segundo de los dos términos el más fuerte: sino el primero[5]; de tal forma que los dioses que no son inmortales, por ejemplo los «dioses de la transmigración» que conoce el budismo, a pesar de su situación provisoriamente feliz, son seres miserables y su suerte no puede provocar la envidia de quien aspira llegar a la Liberación... «El aire que poseemos es una partícula de la divinidad», decía Diógenes de Apolonia. «Todo espíritu es inmortal, puesto que todo lo que no deja

[3] ARISTÓTELES, *Physic.*, 1.1, 6, 259-263.

[4] Decimos: «ni como meramente posible» puesto que, en cierto sentido, la tradición cristiana no admite tampoco que el alma sea naturalmente inmortal, en todo el rigor de la expresión. *Cf.* San Juan DAMASCENO, resumiendo la tradición de los primeros siglos, *De fide orthodoxa*, 1.2, c. 3 (*PG*, 93, 867). Y lo explica san BUENAVENTURA, *Utrum anima rationalis sit immortalis*, obj. 17: *Damascenus: Quod incipit, finitur secundum naturam; anima incipit; ergo finitur secundum naturam. Resp.: Ad illud... dicendum quod anima finiretur et cederet in nihil si sibi dimitteretur; vel quod incipit per actionem naturalem, finitur per actionem naturalem, quia agens naturale non potest continere in esse perpetuo: non sic anima incipit esse.* Ed. P. Glorieux, *Saint Bonaventure, Questiones disputées «de caritate», «de novissimis»* (1950), q. 8, pp. 71 y 79).

[5] *Cf.* CICERÓN, *De natura deorum*, 1.1, c. 32, n. 90: *Dii enim semper fuerunt, et nati nunquam sunt, si quidem aeterni sunt futuri.*

jamás de moverse, decía también Platón, es inmortal»[6], y Cicerón afirma siguiendo su pensamiento: *...animos hominum esse divinos, iisque cum ex corpore excessissent, reditum in caelum patere*[7]. Plotino, por su parte, probará la inmortalidad del alma por su carácter divino[8]. Fiel a este mismo principio, Aristóteles pensaba que «todo lo que tiene un principio debe tener un fin»[9]. Esta es, según se cree corrientemente, la suerte inevitable de los humanos. Pero hay excepciones: «Ten valor, dicen los *Versos de oro*, ya que tú sabes que la raza de los hombres es divina»[10]. «Sepas bien que eres un dios»: ésta es la revelación esencial del *Sueño de Escipión*[11]; en esto se halla, dice Macrobio, el resultado y la consumación de toda la obra[12]. Todos los pensadores indios se hallan concordes en considerar como un absurdo la idea de que un ser cualquiera pudiese haber comenzado y no tuviese un fin; «ellos tienen como axioma que todo lo que está sujeto a la producción lo está también a la destrucción»[13]. Todavía hoy, según Ananda K. Coomaraswamy, el axioma es indiscutible: «Los textos hindúes, advierte, no caen jamás en el error de suponer que un alma que tuvo un comienzo en el tiempo, pueda ser inmortal»[14]. Tolstoi, en sus últimos años, propugnaba esta misma idea, que él había tomado sin duda de los hindúes: «Si el alma sigue viviendo después de la muerte, es necesario que haya también vivido antes de la vida. La eternidad unilateral no tiene sentido

[6] *Fedro. Cf. Timeo*, 90 a; *Protágoras*, 322 a; *Leyes*, 3, 3, 701 bc; 1.10, 99 d.

[7] *De amicitia*, 1.4, c. 13. *Cf. Tusculanas*, 1.1, c. 23, n. 55; c. 24, n. 56; c. 26, n. 65: *Homerus... humana ad deos transferebat; divina mallem ad nos...* Véase TERTULIANO, *De anima*, c. 4 (J. H. Waszink, p. 5).

[8] *Ennéades*, 4, 7. *Cf.* A. J. FESTUGIÈRE, *La composition et l'esperit du «De anima» de Tertullien. Revue des sciences philos, et Teol.*, 33 (1949), p. 143.

[9] *Physic.*, 1.3, 4, 230 b. *Parties des animaux*, 1.1, c. 5 (éd. J.-M. LE BLOND, p. 117). «En cuanto al mundo, dirá Salustio el filósofo, debe ser necesariamente imperecedero e increado... Si no perece, señal que tampoco fue creado, ya que todo cuanto fue creado perece». *Des dieux et du monde*, c. 7, nota 2 (trad. G. Rochefort, 1960, pp. 10 y 11).

[10] Y la tablilla de Petilia: «Yo soy de la raza celestial».

[11] C. 8, n. 2: *Deum te igitur scito esse*, etc. *Cf.* Epicteto, *Entretiens*, 1.2, 8: «Eres un fragmento de Dios, posees en ti una parte de este Dios; ¿cómo ignoras pues tu afinidad?» (Ed. J. Souilhé, t. 2, 1949, p. 30) *Cf.* 1.1, 3 (t. 1, 1943, p. 15).

[12] *Praesentis operis consummatio: In Somnium Scipionis*, L. 2, c. 12 (Fr. Eyssenhardt, p. 613). Según los neopitagóricos, nosotros participamos por naturaleza en «la inmortalidad divina del eterno sideral»: J. CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la quatrième Eglogue* (1930), p. 32.

[13] Alfred FOUCHER, *La vie du Boudha*, p. 26.

[14] *Hindouisme et Boudhisme*, tr. fr., p. 31, nota. El autor añade: «A decir verdad, no creemos que los Evangelios cristianos hayan puesto en evidencia en alguna parte una doctrina tan inadmisible».

alguno»[15]. Lo que no existe desde siempre no puede ser más que una combinación efímera —o, lo que es peor, cíclicamente efímera. Es imposible que este ser pueda traspasar «el círculo de la fatalidad natural». Ninguna clase de ambrosía podría ser eficaz para él.

En Occidente, y entre los últimos discípulos de los antiguos filósofos, reina la misma persuasión fundamental. También se manifiesta aunque bajo una forma más atenuada, en Boecio, el cual si cree en la inmortalidad de las almas humanas es porque cree en su preexistencia en un cosmos cuya perpetuidad imita la eternidad de Dios[16]. No es de extrañar, pues, que pensadores cristianos, muy ajenos a toda herejía y muy conscientes de la novedad radical que el Evangelio ha traído al mundo, no hayan podido superar de un golpe, en sus ensayos de reflexión filosófica, ciertas categorías que les eran impuestas por la tradición de la humanidad pensadora. Menos extrañeza causa la doctrina profesada por este neoplatonismo de color árabe, contra el que chocará santo Tomás de Aquino: Haciendo de cada espíritu particular una esencia divina, el neoplatonismo les asignaba como último fin, el unirse al coro de sus congéneres, los espíritus «separados», para contemplarlos.

Lo mismo sucede con las dos escuelas derivadas de los dos grandes comentadores de Aristóteles, Alejandro y Averroes. Cada uno de estos dos grupos rivales, pero estrechamente emparentados, razonaba partiendo del mismo principio, que admitían discutirlo. Unos hacían del hombre un ser propiamente eterno, los otros, un individuo destinado enteramente a la muerte, según que con Averroes, considerasen en él, la Inteligencia única, o, con Alejandro, su individualidad, aparecida en el tiempo[17]. Pero, por más que discutiesen entre ellos, o buscasen sucesivamente contraer una alianza con la ortodoxia católica para ir contra sus adversarios, convenían sin embargo en rechazar como un disparate en contra de los escolásticos de distintas obediencias, cualquier inmortalidad personal[18]. «Si el alma inteligente es eterna en el futuro, declaraba el averroísta Sigerio de Brabante en el siglo XIII, es que lo es

[15] *Journal intime*, 21 janvier 1910.

[16] Etienne GILSON, *La philosophie au moyen âge* (1944), p. 146. Maurice NÉDONCELLE, *Les variations de Bèoce sur la personne, Revue des sciences religieuses*, 1955, p. 212. *Cf.* Rémi D'AUXERRE, *In Consolationem Boetii: Secundum philosophos hoc dicit*, etc. (P. COURCELLE, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 12, 1959, p. 62).

[17] *Cf.* J. R. CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVIe siècle* (1919), p. 226. Ernesto RENAN, *Averroès et l'Averroïsme* (2e éd., 1861), pp. 356-357.

[18] Marsilius FICIN, *Opera omnia* (Bâle, 1561), t. 2, p. 1537. Jac BRÜCKER, *Historia critica philosophiae*, t. 4, 1 (Lipsiae, 1766), p. 62: *Alexander enim*

también eterna en el pasado»[19]. He ahí un eco fiel del pensamiento clásico.

Llegando hasta nuestro siglo, podríamos tomar un ejemplo del materialismo marxista, tal como es interpretado por Engels y por sus discípulos: él restituye la idea de una Materia eterna, en el seno de la cual no se crea verdaderamente nada nuevo, y respecto a la cual todo el progreso aparente de la Historia no es otra cosa que remolinos superficiales, destinados a desaparecer para reaparecer de nuevo indefinidamente[20]. Pero contentémosnos con evocar, dentro de otro clima muy distinto, las diversas tradiciones del hermetismo, del ocultismo y de la «gnosis» —o mejor, como decía san Ireneo, de la pseudo-gnosis. Son tradiciones que perpetuamente resurgen: ellas afirman siempre que el universo actual, el de nuestra experiencia, con su multiplicidad real o aparente, resulta de una «caída», o de un «estallido»; que nosotros estamos formados de una mezcla de algo terrestre y algo divino; que la salvación consiste para nosotros en desembarazar —sea cual fuere el proceso de liberación que se aconseje— el elemento divino del elemento terrestre que obstruye al primero y que le es adventicio, en liberar el destello divino oculto bajo las cenizas, con el fin de encontrar otra vez la «dignidad de nuestra esencia» mediante la reintegración de la unidad primordial. Se lee en el *Asclepius*: «¡Oh, de qué privilegiada mezcla está compuesta la naturaleza del hombre! Está unido a los dioses por lo que él tiene de divino y que lo emparenta con ellos; en cuanto a la parte de su ser que lo hace terrestre, él la desprecia»[21]. Lo mismo el siguiente fragmento de un poema gnóstico, hallado en Tourfan:

> Salido de la luz y de los dioses,
> Heme aquí en el exilio y separado de ellos.
> Cayendo los enemigos sobre mí
> Me han llevado hasta el umbral de los muertos...
> Soy dios y nacido de dioses,
> Brillante, centelleante, luminoso,
> Radiante, lleno de olor y bello,
> Pero destinado ahora a sufrir...[22]

mortalem hominis animam esse statuebat, Averroes immortalem quidem, sed unam tantum, intellectum nempe aliquem universalem esse asserebat...

[19] *Quaestiones de anima intellectiva*, 5 (P. Mandonnet, t. 2, p. 159).

[20] F. ENGELS, *Dialectique de la nature* (trad. P. Naville, 1950): *Retour de flamme des vieux panthéismes*, constata Etienne BORNE, *Dieu n'est pas mort* (1960), p. 83.

[21] *Asclepius*, 6 (*Corpus hermeticum*, t. 2, p. 302).

[22] Fr. M7, citado por H.-Ch. PUECH, *La gnose et le temps* (1952), p. 95.

René Guénon lo enseñaba todavía hace poco dando al argumento un carácter más metafísico: «Admitir, decía, la creación *ex nihilo*, sería admitir a la vez la aniquilación final de los seres nacidos, puesto que todo cuanto ha tenido un comienzo debe tener igualmente un fin, y no hay nada tan ilógico como hablar de inmortalidad en esta hipótesis»[23].

Sola frente a todos estos sistemas, y rehusando dejarse encerrar como ellos dentro de una de las dos soluciones antagonistas, la filosofía cristiana abre al hombre la perspectiva de un nuevo camino, cuya promesa éste ha recibido, y de la cual esta filosofía establece las condiciones esenciales de posibilidad. Al mismo tiempo que hace oír de siglo en siglo «una protesta apasionada contra cualquier deificación del mundo», bien sea «de forma politeísta o panteísta»[24], mantiene en nosotros la esperanza, que viene de lo alto, de una «vida eterna», de una «bienaventurada perennidad», es decir, de una inmortalidad divina[25]. Comienza por declarar, con una claridad sin equívocos: «Nosotros no tenemos ninguna relación de naturaleza con Dios»; hay quien «se atreve a exponer que nosotros somos consubstanciales con él: pero no veo cómo pueda soportarlos al oírlos quien haya conocido por una sola vez a Dios»[26]. Así se expresaba Clemente de Alejandría, el primero de los grandes escritores místicos de nuestra tradición. Lo mismo pensaba Orígenes, con términos no menos decisivos: «¿No es acaso una enorme impiedad la de sostener que los adoradores de Dios en espíritu son de la misma esencia que la Naturaleza no engendrada y bienaventurada? ¡Qué sacrilegio e impiedades no se seguirán de unas palabras como éstas sobre Dios!»[27]. Igualmente san Anastasio: «¿Qué parentesco existe entre el espíritu de Dios y las criaturas, entre aquél que crea y los que

[23] Citado por Lucien MÉROZ, *René Guénon au la sagesse initiatique* (1962), p. 217.

[24] KARL RAHNER, s. j., *Ecrits théologiques*, 1 (1959), p. 23. Esta forma, «fruto del pecado original, (está) presente por todas partes y siempre, y tanto en nuestros días, como en tiempos pasados».

[25] Sobre la noción plena de inmortalidad o de «vida eterna»: *1 Tim* 6, 16; *In* 17, 2-3; *Sab* 15, 3; éste es también el sentido de la *2 Petr.*, I, 4: *divinae consortes naturae*. *Cf.* la liturgia de Navidad, etc. San IRENEO, *Adversus Haereses*, 1.5, c. 21, n. 3: «...para que el hombre conozca por experiencia que es por el don de Dios que recibe la incorruptibilidad, y no por su propio esfuerzo». *Cf.* Louis BOUYER, *L'Incarnation... dans la théologie de Saint Athanase* 91943), pp. 36-45.

[26] CLEMENTE, *Stromata*, 1.2, c. 16, 74, 1-2 (trad. Cl. Mondésert, *Sources chrétiennes*, 38, p. 92).

[27] *In Joannem*, XIII, 25. (Preuschen, p. 249). *Cf. Contra Celsum*, 1.1, c. 8 (Koetschau, t. 1, p. 60). *In Ex.*, hom. 6, n. 5 (Baehrens, p. 196).

han sido creados?»[28] Así como ellos están concordes, siguiendo el Evangelio, también lo están los que los han seguido. Pretender que somos una misma sustancia con Dios, dicen todos con san Agustín, es *sacrilegia dicere;* es una *perversa opinio*, una *magna et apertissima impietas*[29]. Pero esta confesión de nuestra condición de criatura no limita en nada la audacia de su pensamiento. Puesto que esta audacia tiene un origen del todo diferente; no es una presunción: sino *fiducia*[30]. No es una audacia prometeica: sino la audacia de su esperanza. No ha sido un error total el haber creído que «las doctrinas cristianas que asignan al hombre la deificación como término supremo, harían revivir la orgullosa lección del Africano (Escipión) a Emiliano»[31]. Los cristianos han oído la palabra: *Deus habitat lucem inaccessibilem;* pero otra palabra ha resonado igualmente a sus oídos: *Accedite ad Eum, et illuminamini.* Del mismo modo que creen humildemente en la primera, también otorgan su confianza a la segunda, en la noche de este mundo. Una misma fe les da la seguridad de que las Profundidades de Dios son inescrutables al espíritu del hombre, y que ellas son conocidas por el Espíritu de Dios que ha querido comunicarse al hombre; puesto que «el Verbo, Hijo único del Padre, comunica a los santos una suerte de parentesco con la naturaleza de Dios Padre y con la suya propia, al darles el Espíritu»[32]. Por ende todos saben que «subiendo a la cumbre del corazón» encontrarán al Dios que los ha hecho para El:

> *Homines videbunt Deum ut vivant, per visiones immortales facti, et pertingentes usque in Deum*[33].
>
> *Inscrutabilia enim fortasse dicta sunt homini, quia viribus suis ea non potest perscrutari. Sed cur non possit dono Spiritus sancti, cuicumque hoc Dominus conferre dignatur? Sic enim illud dictum est: Deus habitat lucem inaccessibilem; et audimus tamen: Accedite ad eum, et illuminamini. Quae utique ita solvitur quaestio, ut inaccessibilis sit viribus nostris, accedatur autem ad eum muneribus suis*[34].

[28] *Première lettre à Sérapion* (J. LEBON, *Sources chrétiennes*, 15, 1947, pp. 122 y 127).

[29] *Contra Secundinum Manich.*, c. 8 (*PL*, 43, 584).

[30] *Cf.* Hasse JAEGER, *Parresía et Fiducia, étude spirituelle des mots*, en *Studia patristica*, t. 1 (1957), pp. 221-239. *Cf.* el *Pater: Audemus dicere...* S. TOMÁS, *In 2 Cor.*, c. 5, lectio 2: *Ex appetitu naturae surgit timor mortis, ex appetitu gratiae surgit audacia.*

[31] Augustin RENAUDET, *Humanisme et Renaissance* (1958), p. 47 (a propósito de Juan Scot).

[32] San Cirilo de ALEJANDRÍA, *In Joannem*, 1.10, c. 2 (*in Jo.*, XV, 1). PG, 74, 333 CD.

[33] S. IRENEO, *Adversus Haereses*, 1.4, c. 20, n. 6 (*PG*, 7, 1036 A).

[34] S. AGUSTÍN, *In psalmum 118, sermo* 6, n. 2.

Jam vero magni Patris familias seu regias majestatis schema apparere existimo his qui, ascendentes ad cor altum, de majori spiritus libertate et puritate conscientiae magnanimiores facti, consueverunt audere majora, inquieti prorsus et curiosi secretiora penetrare, et aprehendere sublimiora, et tentare perfectiora, non modo sensuum sed et virtutum... ...Tales itaque magna audent quoniam magni sunt et quae audent, obtinent...[35]

En la antigüedad clásica, por el contrario, del mismo modo que no se da una inmortalidad real, fuera de la naturalmente divina, tampoco existe el «retorno a Dios» de una alma que no poseyese de antemano la esencia divina. O también, como quizá lo creía Píndaro, cuando se dejó influenciar por las corrientes místicas, «la raza de los hombres es la misma que la de los dioses»; o bien, «la raza de los hombres es una cosa, y la de los dioses otra»[36], y soñar entonces en un destino divino representaría una «efervescencia del deseo y del orgullo». No podría ser otra cosa que un desafío contra el cielo, un desafío insensato, que la Némesis se encargaría de castigar infaliblemente. Será sabio, por tanto, aquel que se forma una razón y se encierra resignado en los límites de su naturaleza: *finibus naturae contentus*, como dirá Cicerón. Esta sabiduría encuentra por otra parte en el corazón humano una complicidad muy variada. Como dice una canción bantú:

El hombre aquí abajo, Dios en lo alto,
Oh! oh! Cada uno consigo mismo, cada uno en su casa.

Y con un espíritu distinto, el Salmo nos hace oír una palabra análoga:

El cielo, es el cielo de Yahvé;
La tierra la ha dado a los hijos de Adán»[37].

[35] S. BERNARDO, *In Cantica, sermo* 32, n. 8 (*PL*, 183, 949 BC y 949-950).

[36] *Nemeanas*, 6, 1. (Según CLEMENTE, *Strom.*, 5, 14, Píndaro era pitagórico). La traducción está bajo controversia. Aimé Puech traduce, tal vez para evitar el tener que escoger al subrayar la oposición: «Existe la raza de los hombres, y la raza de los dioses». El hecho es que Píndaro dice, v. 5-7: «La humanidad no es sino nada, y el cielo de bronce, residencia de los dioses, habitación inmutable». Para la comprensión de este pasaje y el pensamiento de Píndaro, véase Eduardo DES PLACES, s. j., *Synergeia, La parenté de l'homme avec Dieu, d'Hommère à la Patristique* (1964), pp. 25-29; y p. 21: «A nuestro entender, se comete el error cuando se interpreta a menudo la 6.ª Nemeana de Píndaro en un sentido unitario».

[37] *Ps.*, CXV, 16.

Los griegos pensaban generalmente igual, en los tiempos de Homero y de Hesiodo. Apolón lo afirma en la *Ilíada:*

Jamás llegarán a ser de la misma raza
Los dioses que son inmortales y los hombres que pisan el suelo.

Y en la *Odisea,* el alma de Aquiles evocada de Erebé por el sacrificio de Ulises: «¡Oh, no me enmascares la muerte, noble Ulises!». Y en la *Ilíada,* Glaucos responde a Diómede, que le interrogaba sobre su raza antes de entablar combate: «La especie de los hombres, es como la de las hojas. El viento esparce las hojas por el suelo, y el bosque germina y produce otras hojas, y llega la primavera. Del mismo modo nace y se extingue la generación del hombre»[38]. Hace falta resignarse a ello. Cualquier suerte de «impaciencia por los límites» es una mera insensatez. El cielo, «residencia de los dioses, es de bronce». «Esta es la suerte que los dioses han tejido para los pobres mortales: vivir en la aflicción, mientras ellos están libres de toda preocupación»[39]. A pesar de «su existencia feliz», son envidiosos de la suerte de los demás; humillan al que se engríe, y no soportan que otros alimenten pensamientos altivos[40]. Mantienen su rango, quieren conservar intacto su prestigio y su poder. Los Titanes fueron precipitados al Tártaro, por haber intentado escalar el cielo (ya que los dioses son celosos los unos de los otros). Prometeo, a su vez, fue excomulgado y torturado, a pesar de haber obrado sólo por compasión respecto a los desventurados humanos: «el infortunio es una enseñanza», le explica el Océano en la tragedia de Esquilo. Cada vez, dice éste también, que «los hombres efímeros» se dejan llevar con exceso de «pensamientos funestos y desatinados», «Zeus los precipita de lo alto de sus altivas esperanzas en la nada»[41]. Hesiodo hace la misma constatación. Aun la raza primitiva, que sin embargo era una «raza de oro», era ya una raza «de hombres

[38] *Ilíada,* 5, 441-442 (trad. Gabriel Germain). *Odisea,* 11, 488 (trad. Victor Bérard). *Ilíada,* 6, 146; *cf.* 17, 25.

[39] *Ilíada,* 24, 525-526.

[40] *Cf.* HERODOTO, 1.1, 32, *Solon a Cresus:* «La divinidad está del todo llena de envidia». 7, 10 (Artaban Jerjes) y 3, 40 (Amasis a Policrates), expresiones parecidas consideram la ambición de empresas todavía humanas; pero simbolizan la idea de una envidia más fundamental. Igualmente, en el poema de *Gilgamesch,* Enkidou, el compañero de Gilgamesch, sucumbe bajo los golpes de la envidia de los dioses de lo Alto.

[41] *Les Suppliantes,* v. 81-98 (tr. Pablo Mazon). Para una comparación entre la «ubris» griega y el orgullo bíblico, *cf.* Paul RICZEUR, *Finitude et culpabilité,* t. 2 (1960), pp. 74-75. Paul HUMBERT, *Démesure et chute dans l'Ancien Testament;* en *Hommage à Wilhelm Vischer* (1960), pp. 63-82.

perecederos» afirma: con mayor razón, por consiguiente, no nos es posible a nosotros, pobres epígonos, intentar unirnos al maestro de los dioses, «que retumba sobre nuestras cabezas, desde lo alto de su palacio». Aun los mismos héroes, esta raza de semidioses, que viven en las islas de la felicidad, permanecen siempre lejos de los grandes Inmortales[42]. Si existe en cierto sentido, una semejanza, una igualdad, y aún una unidad entre el hombre y los dioses, es sólo en la medida en que estos dioses —creados por el hombre a su imagen— participan de las miserias humanas, de las pasiones humanas, se envidian y luchan entre ellos; es en cuanto que participan de la debilidad y de la mutabilidad humana, por estar dominados como nosotros por la Grande Fuerza, que es ultradivina, o divina por excelencia, la Fuerza impersonal, ciega, «sin historia y sin lugar», del Destino. Todos, tanto hombres como dioses, lo mismo los habitantes de los cielos que los de la tierra, tienen por igual el mismo embarazoso aliento; todos se hallan englobados dentro de la misma Cadena fatal...[43]

Sepamos pues, nos repite la antigua sabiduría, sepamos resignarnos a lo irremediable. Para evitar una cruel decepción, sepamos rehusar sistemáticamente toda «tentativa de esperanza metafísica» y contentémonos con adherirnos modestamente a las cosas «tal como son» con todo nuestro ser. Cultivemos nuestro pequeño jardín. Sobre todo temamos a la funesta Hybris: desconfiemos de ciertos falsos ímpetus, engendradores de horror y de catástrofe[44]. Esquilo nos lo advierte todavía cuando dice: «ningún mortal debe fomentar pensamientos que sobrepasan su condición mortal»[45]. Igualmente Eurípides: «No es de sabio, pensar en lo que no es perecedero»[46]; y cuando Afrodita descubre a Hipólito andando «por el bosque verde, junto a la virgen (Artemis)» ella no puede menos de observar con un tono de desaprobación y

[42] *Les travaux et les jours,* v. 8 y 109-110. *Cf.* HOMERO, *Odisea,* 15, 70: «¡Cómo estos héroes mascan amargamente su destino tan suntuoso, pero tan breve!» André BLANCHET, *La littérature et le spirituel,* t. 3 (1961), p. 22, *Homère perdu et retrouvé.*

[43] «La mitología no nos proporciona ningún ejemplo en el que Zeus viole la «moira»: P. CHANTRAINE, *Le divin et les dieux chez Homère,* en *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon, Entretiens sur l'antiquité classique,* 1, 1952, p. 81, *Cf.* Gabriel GERMAIN, *Homère* (1961), p. 78: «Zeus... se apoya sobre una fuerza que no queda personificada, que no tiene ni historia ni lugar, que nosotros llamamos Destino y que Homero designa con los nombres de moïra, aïsa, «parte que se le asigna a cada uno».

[44] *Cf.* Michel VINAVER, *Les mythes de la Grèce ancienne,* 2, en Critique, 95 (1955), pp. 307-311.

[45] *Les Perses,* v. 820. *Cf. Agamemnon,* v. 764-771.

[46] *Les Bacchantes,* v. 395.

amenazador, que él «ha hallado una compañía más elevada de la que conviene a un mortal»[47]. También Píndaro, al no considerarse dios por nacimiento, exclama: «Debemos bajar los ojos y dirigirlos hacia aquello que tenemos bajo nuestros pies, y conocer cuál es nuestra vocación en este mundo; no aspires, oh alma mía, por una vida inmortal». El hombre, dice en otra parte, es «el sueño de una sombra»[48]. Y Lucrecio escribe con su «lenguaje filosófico, triste, lento y espondaico»:

> *...Respice item quam nil nos anteacte vetustas*
> *Temporis aeterni fuerit, quam nascimur ante,*
> *Hoc igitur speculum nobis natura futuri*
> *Temporis exponit post mortem denique nostram*[49].

Sin embargo, la tentación divina renace siempre. No le es posible al hombre dejar de soñar bajo formas falaces, lo que no llega a entender. Impulsado constantemente por esta «impaciencia de los límites» que creía haber suprimido, se dispone a «distender, por decirlo así, todo lo largo de su cadena», pero también, después de cada tentativa, queda defraudado. Se ve rechazado constantemente «hacia su propio mundo polvoriento»[50]. Patética experiencia. Toda la antigüedad lo atestigua, y si abandona una falsa eternidad, es para caer en una temporalidad sin salida. «El pensamiento antiguo no ignora el universo religioso, pero creemos que desconoce completamente el campo de la expectativa religiosa y de la esperanza»[51]. El cristiano reconoce también que existe

[47] Hipólito, v. 17-19. Es la *uper anzropon fronein* que condena la antigua sabiduría; Edouard des PLACES, *Pindare et Platon* (1949), pp. 46 y 136. *Cf.* L. MÉRIDIER, *Euripide et l'orphisme, Bulletin... Budé,* enero 1928. CLAUDEL, *Jérémie* (ms., p. 9) sobre las religiones y filosofías paganas: «Cuando ellas no diluyen al Creador en lo creado, diríase que no tienen otro recurso que el separarlo mediante un abismo infranqueable e irreductible».

[48] *Isth.,* 5, 14. *Pythiques,* 8, 99; 2, 50-52: «Dios que alcanza al águila en su carrera y adelanta al delfín en el mar, sabe doblegar al orgulloso mortal».

[49] *De natura rerum,* 1, 3, v. 972-975: «Mira hacia atrás: la antigüedad del tiempo eterno, antes de nuestro nacimiento, es para nosotros como nada. Es el espejo en donde la naturaleza nos representa la duración del tiempo que seguirá después de nuestra muerte». *Cf.* CHATEAUBRIAND, *Essai sur la littérature anglaise,* introducción. Se sabe cómo el marxismo oficial ha alabado a Lucrecio, interpretado por otra parte muy arbitrariamente.

[50] Gérard de NERVAL, Prefacio a la traducción de *Faust* (1828).

[51] Jacques PERRET, *Virgile* (1952), p. 157. No se admitirá evidentemente como una solución del problema humano «estos procedimientos que, con suma facilidad, aunque no sin mucho convencionalismo, agregaban a un hombre, sobre todo a un soberano, a la sociedad olímpica»: Juan BAYET, *L'Immortalité astrale d'Auguste, Revue des études latines,* 17, 1939, p. 163.

una υβρις, un exceso culpable, y leyendo el *Génesis*, en vez de atribuirlo a tal o cual héroe mítico sin relación alguna con él, puede ver en ella «la esencia del pecado y el principio motor de la degeneración de la humanidad que Dios debe conducir otra vez al sentimiento de sus límites naturales, mediante una pedagogía severa»[52]; pero él sabe además otra cosa, que los antiguos desconocían. Si a éstos últimos les faltaba la esperanza, esto era debido a que, no habiendo sido tocados todavía sus espíritus por el fuego de la única Revelación, les era extraña ante todo la idea de un *sursum* y de un acrecentamiento, la idea de un orden inconmensurable por parte de la naturaleza, la idea de una novedad radical y, si cabe la frase, de un descubrimiento del ser, la idea de un Don que pudiese venir *gratuitamente* de lo alto para levantar esta naturaleza indigente, oyendo al mismo tiempo su deseo y transformándola.

De un modo parecido, debía serles extraño, por consiguiente, la idea correlativa, sin la cual sería instaurado el reino de la arbitrariedad y de la falta de inteligibilidad, destructor a la vez de las esencias y de las leyes de la razón. Puesto que la idea del acrecentamiento supone e incluye la idea de una cierta «potencia», de una cierta abertura congenital del ser con respeto a este acrecentamiento; la idea del don posible supone o incluye la idea de una cierta aptitud radical y secreta para recibir este don. Si Dios debe hablar un día a su criatura para atraerla hacia El, hace falta sin duda que la haya hecho de antemano «abierta e interrogativa»[53]. En otras palabras, hace falta que haya grabado en hueco como una doble llamada en la constitución misma de esta criatura, tan vaga e indeterminada como se quiera suponerla en su conducta, y a pesar de haber podido permanecer este rasgo siempre oculto. Una doble llamada, o sea, la de la iniciativa divina, y la que brota de la criatura como una primera respuesta natural. Repitámoslo una vez más, así como Dios ha querido darse al hombre, pudo también haber rehusado hacerlo. Del mismo modo que ha querido hablarle, hubiese podido callar. Todo cristiano afirma ambas cosas a la vez, y la afirmación de la posibilidad de la negativa o del silencio queda implicada en el reconocimiento del Don y de la Palabra efectiva. Así como Dios no ha podido sufrir coacción de ningún género, ni fuera ni dentro de El, al

[52] Paul HUMBERT, *loc. cit.*, p. 71. Aun cuando se explique de otra forma el pecado del hombre, la cosa seguirá siendo verdadera respecto al pecado del ángel. *Cf.* san AGUSTÍN, *In psalm.*, 58, sermo 2, n. 5 (*CCL*, 39, 748-750); *In psalm.*, 70, sermo 2, n. 6: *Et unde abs te cecidi? Cum quaero esse perverse similis tibi...*, etc. (964).

[53] Hans URS VON BALTHASAR, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui* (trad. R. Givord, 1958), p. 165.

comunicar el ser a este mundo, tampoco pudo verse forzado por nada a darle una finalidad sobrenatural[54]. Pero esto no nos priva de reflexionar sobre la creación tal como existe, con la única finalidad que ahora tiene; ni de reflexionar también sobre la creación tal como Dios la ha realizado en vistas precisamente a darse a ella, según nos lo aclara de hecho definitivamente la Buena Nueva anunciada a los hombres en la noche de Belén.

A los antiguos les pudo llegar ya algún efecto, o si se prefiere, alguna expresión o algún signo, de esta actitud radical, de esta llamada que la naturaleza ha recibido, de esta realidad secreta pero operante. (Se ha podido hallar una suerte de testimonio de ello, hasta en el «vuelo mágico» de algunas civilizaciones arcaicas)[55]. Pero no tenían todavía medio de interpretarla correctamente. No sabían ni lo que buscaban, ni cómo buscarlo. Eran impotentes para poder descubrir el verdadero sentido de «este destello orgánico de inquietud, de deseo y de descontento inserto en lo más profundo de las entrañas de la Humanidad»[56]. Cuando no lograban apagarlo, les perturbaba y los descarriaba. Los incitaba entonces a la rebeldía, antes de caer en la desesperación. Estos hombres no podían sino elevar demasiado a la naturaleza o rebajarla con exceso. Partícula divina o barro sublunar, o mezcla fortuita e inestable de ambos. Desde el momento en que no se juzgaban ser «Verdad, Sabiduría y Justicia», no podían tampoco

[54] *Cf. supra*, y nuestro estudio en *Recherches de science religieuse*, 36 (1949), p. 104: «Si Dios hubiese querido, habría podido no darnos el ser, y este ser que nos ha dado, habría podido no haberlo llamado a verle a El»; Dios «no puede sufrir coacción de ninguna especie que le fuerce a imprimir en mi ser una finalidad sobrenatural... Yo debo distinguir cuidadosamente una gratuidad y mantenerla siempre, un doble don divino, y, si se nos permite hablar así, una doble libertad divina. Se dan aquí como dos planos escalonados, como dos rellanos sin comunicación de abajo arriba. Doble pasaje ontológico, doblemente infranqueable para la criatura sin el concurso de la doble iniciativa que la suscita y la llama, etc.». Debido a una falsa presentación de este estudio, el padre Angelo PERGO, en una obra colectiva publicada por Mr. Piolanti, ha sostenido recientemente que en él se lograba no sólo una «desviación» de la doctrina católica, sino una «corrupción». El padre no parece haber leído bien nuestro estudio, ni conocer bien tampoco la tradición católica sobre el tema.

[55] Mircea ELIADE, *Le symbolisme des ténèbres dans les religions archaïques*, en *Polarité des symboles, Etudes carmelitaines*, 27 (1960), p. 17.

[56] Paul CLAUDEL, *L'esprit de prophétie*, en *J'aime la Bible* (1955), m. 4. Esto no es más que una aplicación de lo que la tradición, canonizada por el primer Concilio Vaticano, no cesa de repetir, *Cf.*, entre cientos otros, Fr. DE VITORIA, o. p., comentando a santo TOMÁS, *Prima*, q. 1, a. 1: *Et non est dubium quin sine doctrina revelata multos errores admiscet philosophus peritissimus, etcétera*».

imaginar que fuesen «capaces» de alguna manera de estas mismas cosas divinas, y que su grandeza consistía precisamente en esta «capacidad». No les era posible decir, como dirá luego san Bernardo, y con la profundidad del sentido que el santo dará a estas palabras: *Meum verbum nec sapientia, nec justitia est, sed tamem utriusque capax*[57]. Ellos no podían creer seriamente que «estaban hechos para la eternidad» al conocer su nativa fragilidad. No supieron unir sin una ridícula presunción la posibilidad de alcanzar una «generación celestial» con la percepción de la «exigüidad humana»[58]. Les parecía, por consiguiente, que no tenían otro remedio que elegir entre un orgullo insoportable y pensamientos ruines, y los mejores entre ellos, los más perspicaces, llegaban a aliar estas dos cosas sin que por ello las unieran de verdad. Puesto que, como se expresará Berulle, «creían poseer suficiente poder sobre la naturaleza para obligarla a perfeccionarse mediante sus discursos y, sin embargo, no proponían nada grande y elevado por encima del hombre»[59].

La herencia humana que nos han legado estos antiguos es bella, pero breve. Su espíritu religioso fue con frecuencia profundo; sería un error despreciar hoy su mensaje, hasta el punto de dar la impresión de que nos hemos hecho incapaces de reconocer en él una de tantas «preocupaciones evangélicas», como hicieron los Padres. Pero en fin, su esfuerzo no ha llegado a término. Santo Tomás de Aquino lo hace notar repetidas veces, con un acento de piedad. No han hallado remedio a lo que Jacques Maritain llama tan acertadamente «la gran melancolía

[57] San BERNARDO, *In feria quarta hebd. sanctae*, n. 13 (*PL*, 183, 270 A). *In Cantica sermo* 80, n. 2: *Verbum est veritas, est sapientia, est justitia... Harum rerum nihil est anima... Est tamen earundem capax, appetensque, et inde fortassis ad imaginem. Celsa creatura, in capacitate quidem Majestatis, in appetentia autem Rectitudinis insigne praeferens...* (*Opera*, éd. J. Leclercq, t. 2, 1958, p. 278). Cf. santo TOMÁS, *Prima Secundae*, q. 113, a. 10: *Naturaliter anima est gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capaz est Dei per gratiam, ut Augustinus ait.*

[58] Guillermo de SAINT-THIERRY, *Speculum fidei: Menti siquidem ad aeternitatem creatae, ut ejus per intelligentiam sit capax, per fruitionem particeps, quali (quasi?) naturali quadam affinitate conjuncta videntur quae aeterna sunt ac divina, in tantum ut, etsi stolidior facta forte fuerit ex vitio, numquam tamen eorum privetur affectu....* (*PL*, 180, 386 B). *Cf.* san BERNARDO, *In octava Paschae sermo*, 1, n. 1: *Postquam Unigenitus Dei... habitu inventus (est) ut homo, non immerito jam de caelesti generatione exiguitas humana praesumit* (*PL*, 183, 291 D).

[59] BÉRULLE, opusc. 133, *Du nouvel homme et de son nouvel oeuvre*, c. 3 (éd. G. Rotureau, p. 397). *Cf.* san AGUSTÍN, *In psalmum*, 31, sermo 2, n. 1: *Anceps erat animus humanus, et fluctuans inter confessionem infirmitatis et audaciam praesumptionis, plerumque hinc atque inde contenditur, et ita impellitur ut ei in quamlibet partem cadere praecipitium sit* (*CCL*, 38, 224).

pagana». Ellos no habían oído resonar en su mortal corazón esta invitación permanente y dotada de eficacia para «trascender el equilibrio prematuro, donde la ciencia, el arte y la filosofía tenderían a procurarnos una suerte de armonía falaz»[60]. A pesar de la profundidad de su experiencia, con dificultad pudieron presentir alguna vez «oscuramente y a menudo a través de una nube», el sentido de la existencia humana[61]. Ello era debido a que no tenían el conocimiento de un Dios, el único Ser exento de envidia, que suscitaba de la nada a los demás seres en el tiempo, para asociarlos a su eternidad: *vocans temporales, faciens aeternos*. Desconocían igualmente un ser que, sin tener un pasado, estaría, sin embargo, abierto «hacia un bien eterno», y no concebían un espíritu finito hecho para buscar el único fin digno de él en el único Bien que le sobrepasa[62]. No imaginaron tampoco nada que fuese comparable a este cambio maravilloso, que san Agustín debía expresar un día en maravilloso resumen: *mutabiles, commutati, participes facti Verbi incommutabilis*[63]. Alejados del vulgo y engolfados en la meditación de una eternidad ilusoria, u ocupados en hacer «una especie de análisis espectral de su ser para descifrar en él la composición de la estrella de donde había emanado como un rayo[64]; o por el contrario, abrumados con todo el pueblo bajo el peso del tiempo y de su perpetuo retorno, y no recibiendo de la vida más que una prenda de envejecimiento y de muerte, no podían en ninguno de los dos casos participar con antelación del descubrimiento radiante hecho por los discípulos de Cristo que han recibido el anuncio de una «herencia

[60] J. MARITAIN, *La philosophie morale* (1960), p. 102; *cf. Les degrés du savoir* (1932), p. 565, sobre «aquella nostalgia de una contemplación superior, de la que dan testimonio tantas escuelas filosóficas, en las vastas regiones de la historia humana». M. BLONDEL, *Vocabulaire de la société française de philosphie*, s. v. *Sublime. Cf.* santo TOMÁS, *Contra Gentiles*, 1, 3, c. 48, etc.

[61] *Cf.* Roberto Agricola, citado por A. BOSSERT, *De R. Agricola* (1865).

[62] G. de SAINT-THIERRY, *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, c. 90: *Menti vero vel animo... nec dignius est aliquid ad quaerendum... quam quod solum ipsam mentem supereminet, qui est solus Deus* (éd. M. M. Davy, p. 132).

[63] *Epist.* 140, c. 4, n. 12: *Nos itaque mutabiles, in melius commutati, participes officimur Verbi, Verbum autem incommutabile...* (*PL*, 33, 542). Agustín opone en este pasaje el *rectum iter* a los *falsi circuitus*, y muestra al alma saliendo de su miseria para elevarse a la beatitud. *Cf. De Trinitate*, 1.4, c. 13, n. 24: *Tunc mutabilitatem nostram commutatam tenebit aeternitas* (Bibl. aug., 15, p. 398). *De civitate Dei*, 1.12, c. 21, n. 2-4: *Sed absit ut vera sint, quae nobis minantur veram miseriam numquam finiendam... His autem circuitibus evacuatis atque frustratis, ...ipsa certe liberatio nova fit... Possunt fieri nova... Circuiti illi jam explosi sunt!* (Bibl. aug., 35, pp. 222-226).

[64] H. URS VON BALTHASAR, *La théologie de l'histoire*, p. 168.

incorruptible» y que en consecuencia, exclaman todavía junto con san Agustín: *Fit aliquid novi in tempore, quod finem non habet temporis*[65]. ¿Cómo pudieron, por tanto, sospechar que «el hilo eléctrico de la línea de la muerte», siempre tenso ante las empresas titánicas, podría romperse para siempre ante la *via humilitatis* inaugurada por la encarnación del Verbo de Dios?[66] Cuando ellos, ni siquiera en un sueño vano, se creían establecidos por esencia más allá de todos los círculos fatales, ¿cómo podían soñar que un día la humanidad daría el grito triunfal: *Circuitus illi jam explosi sunt?*[67] Desconocían que eran «creados de la nada», y que podían un día «nacer de Dios»[68]. En resumen, no conociendo al Verbo hecho carne, por medio del cúal se obra la maravilla, y no habiendo oído la llamada de su lira, se ignoraban a sí mismos...[69]

A nosotros se nos ha comunicado la maravilla. *Hoc est verbum quod evangelizatum est in nos.* Hemos conocido «al Libertador de nuestra mortalidad»[70]. Sea cual fuere la generación a la que pertenecemos

[65] *1 Petr.*, 1, 4. *De Civitate Dei*, 1.12, c. 13, n. 1 (*PL*, 41, 361), etc. En este pasaje, Agustín opone a la doctrina de los *falsi circuitus* la del *rectum iter*, y muestra al alma surgiendo de su miseria para elevarse a la beatitud. *Cf.* santo TOMÁS, *Contra Gentiles*, 1.3, c. 61: *Quod per visionem Dei aliquis sit participes vitae aeternae.*

[66] *Cf.* Karl BARTH, *Römerbrief*, 2e éd., p. 230.

[67] *De Civitate Dei*, 1. 12, c. 21, n. 4 (Bibl. aug. 35, p. 226).

[68] *Jo.*, 1, 13 y 11, 5. *Cf. Prima Petri*, 1, 23-25: *Renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili per verbum Dei vivi et permanentis in aeternum, quia omnis caro faenum, et omnis gloria ejus tanquam flos faeni; exaquit faenum et flos ejus decidit; verbum autem Domini manet in aeternum. Hoc est verbum quod evangelizatum est in vos. Cf. Adv. Haereses*, 1.3, c. 11, n. 8.

[69] CLEMENTE, *Protreptique*, 1, 2 (Cl. Mondésert, S. C., pp. 53-59). El ángulo desde el cual este capítulo considera las cosas, no nos permite medir *toda* la distancia que existe entre el pensamiento antiguo y la fe cristiana, *toda* la novedad de la revelación del Verbo hecho carne. Nuestra visión es aún abstracta, desde el momento que nada decimos de la *liberación* del mal. Una página de Paul Claudel, comentando el c. XXV de la Profecía de Isaías, pone en relieve este segundo aspecto: «La tierra que era desierta e impracticable se alegrará, la soledad se estremecerá, y comenzará a florecer como un lirio...» Subrayamos estas líneas hebraicas que fulguran aún bajo el latín de san Jerónimo. *Germinare germinabit laetabunda et laudans, gloria Libani data est ei, decor Carmeli et Saron.* Es necesario besar estas líneas, al mismo tiempo que exclamamos: Es verdad, hemos dejado atrás aquellas regiones desesperadas de la poesía antigua, Edipo, Hécuba, Las Atridas. Y ahora hemos echado un tablón para atracar en una tierra de suavidad. *Decor Carmeli et Saron! Paul Claudel interroge l'Apocalypse* (1952), pp. 68-69, nota.

[70] Garnier de ROCHEFORT, *Sermo* 3 (*PL*, 205, 588 B). *Cf.* AGUSTÍN, *In Jo.*, tract. 31, n. 5: *...Ubi venit plenitudo temporis, venit et ille qui nos liberaret a tempore. Liberati enim a tempore, venturi sumus ad aeternitatem illam, ubi non est tempus...*

dentro de la historia cristiana, hemos recibido el testimonio de los que han visto, oído, palpado con sus propias manos el Verbo de Vida. Sabemos —y en ello está lo que «nos causa estupor»— que Dios se ha hecho hombre, con el fin de que el hombre llegue a ser Dios[71]. Nuestros Padres en la fe nos lo repiten a cada uno de nosotros: *Propter te factus est temporalis, ut tu fias aeternus.* «El ha bajado para que nosotros subamos». «El se ha hecho mortal como nosotros, para que con El seamos inmortales»[72]. El ha roto la cadena del Destino, nos ha abierto las perspectivas y allanado el camino de una eternidad siempre nueva. Repitamos con san León: *Humili igitur divinitatis, nostra provectio est*[73]; o con san Gregorio: *Dum Ipse umbras nostrae temporalitatis suscepit, lumen nobis suae aeternitatis infundit*[74]; y con Hugo de san Víctor: *Quia sequi Ipsum non potuimus in sua majestate, praecessit nos nostra humilitate, et de nostro viam statuit, ut ad sua perveniamus...*[75] Poseemos ahora la prenda y el signo cierto de lo que parecía imposible e inimaginable:

> *Et ne forte dicas: impossibile videtur mortales fieri immortales, corruptibiles corruptione carere, puros homines filii Dei esse, temporales aeternitatem possidere: ex iis, quae majora sunt, accipe argumentum, quo rei de qua dubitas possis fidem accomodare:* Et Verbum caro factum est[76].

Amare itaque debemus per quem facta sunt tempora, ut liberemur a tempore, et figamur in aeternitate, ubi jam nulla est mutabilitas temporum... (CCL, 36, 296).

[71] San ATANASIO, *De l'incarnation du Verbe*, n. 54 (*P. Th. Camelot, sources chrétiennes*, 18, 1946, pp. 312-313). San AGUSTÍN, *Sermo*, 192, n. 1: *Deos facturus qui homines erant, homo factus est qui Deus erat (PL*, 38, 1012); s. 121, n. 5; 185, n. 3; 192, n. 1 (680, 997, 1012), etc. San IRENEO, *Adversus Haereses*, 1.4, c. 20, n. 4 y 5; 1.5, prefacio y c. 16, n. 2, etc.

[72] San AGUSTÍN, *In 1 Jo.*, tract. 2, n. 10 (*PL*, 35, 1904). *Epist.* 140 (*PL*, 33, 541-542). *Sermo* 166, n. 4 (38, 909). San MÁXIMO, *Ambigua (PG*, 91, 1288 A, 1385 BC), etcétera. Guillermo de SAINT-THIERRY, *Speculum fidei: In seipso manens aeternus, in tempore est homo factus, ut per temporalem et aeternum a temporalibus ad aeterna transeamus (PL*, 180, 383 A).

[73] *Sermo* 52, c. 2 (*PL*, 54, 315 A).

[74] *Moralia in Job.*, 1. 29, c. 2, n. 2 (*PL*, 76, 478 B).

[75] *In Eccl.*, hom. 10 (*PL*, 175, 181 BD).

[76] Juan SCOT ERIGENA: *Homilia in Prologum Joannis (PL*, 122, 295 B). San BUENAVENTURA, *Itinerarium*, c. 6, n. 4: *...supermirabilem unionem Dei et hominis in unitate personae Christi (Opera*, Quaracchi, t. 5, p. 311). AGUSTÍN, *In Joannem tract.*, 2, n. 15: *Noli ergo mirari, o homo, quia officeris filius per gratiam... Prius ipsum Verbum voluit nasci ex homine... Quid ergo miraris, qui homines ex Deu nascuntur? Adtende ipsum Deum natum ex hominibus (CCL*, 36, 17). Juan el CARTUJO, *Epist.*, 1 (*PL*, 153, 908-9).

Ahora bien, nos sucede hoy todavía, que nos desconocemos. Todos los días doblamos las rodillas al decir las mismas palabras sagradas, pero no sentimos ya su inalterable novedad, ni el peso que tienen. Tanto en el plano de la reflexión, como en nuestros pensamientos más instintivos, nos es siempre difícil «captar» todas las implicaciones de nuestra fe. *Celsa creatura in capacitate Majestatis*[77]: semejante descripción del hombre nos parece demasiado «elevada» para nosotros. A veces incluso nos parece inoportuna. *Homo cum in honore esset non intellexit*[78]. Lo mismo que los antiguos, no llegamos a discernir fácilmente que «el hombre va más allá del hombre», y quedamos entonces encerrados «en el círculo limitado por los deseos humanos»[79], no solamente debido a una impotencia práctica o a una mala voluntad, sino por principio. No siempre llegamos a comprender lo que esta *palma supernae vocationis* hacia la cual debe dirigirse el ser temporal, ha introducido dentro del tiempo y en la naturaleza de este ser[80]. Replegados en nuestra *exiguitas humana,* no sabemos o no queremos descubrir el vacío capaz de crecer a medida que la Plenitud lo va llenando.

La potencia del Creador imprime un movimiento «en lo íntimo de su criatura y en el fondo del ser creado, desde el instante de su creación»[81]. Movimiento hondo, encubierto, contrarrestado en primer término, y contradicho en apariencia por todos los movimientos de la superficie, pero subyacente a todos ellos[82]. Movimiento que impulsa al espíritu, una vez liberado de todos los impedimentos y «purificado de todas las cosas», habiendo además terminado su noviciado terrestre, a abrazarse con Dios «por un cierto transporte que no le permite detenerse en lo que es inferior a este Objeto para el cual ha sido creado»[83]. Movimiento congenital, y por consiguiente espontáneo,

[77] San Bernardo (véase, *supra,* p. 182).

[78] *Psalm.* XLVIII, 13.

[79] Gérard de NERVAL, Prefacio a la traducción de *Fausto.*

[80] San AGUSTÍN, *Confesiones,* 1.11, c. 29, m. 39: *In ea quae ante me sunt non distentus sed extensus, non secundum distentionem sed secundum intentionem sequor ad palmae supernae vocationis (PL,* 32, 825). Comentario de J.-M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin,* pp. 267-268: «El fin sobrenatural es lo que... a sus ojos confiere al tiempo su verdadero sentido, y en el que reemplaza la *distentio* por una *intentio,* en vez de sobreponerlas una a la otra».

[81] BÉRULLE, *Oeuvres de piété;* citado por Jean DAGENS, *Le cardinal de Bérulle...* (1952), p. 335.

[82] *Cf.* S. TOMÁS, *Prima,* q. 60, a. 2: *Voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum... Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates...*

[83] Venerable María de la ENCARNACIÓN, *Lettres de conscience,* 8 (*Ecrits,* éd. P. Jamet, t. I, pp. 362-363).

radicalmente previo tanto a toda orientación como a todo compromiso de la libre voluntad. Movimiento que no es propio de tal individuo o de tal otro, sino de su común naturaleza. Movimiento que no tiene por sí mismo ninguna eficacia, por no ser el signo de exigencia alguna. Movimiento que resta siempre encubierto en su incumbencia esencial y por lo que será siempre posible interpretar sin recurrir a él, como otras tantas aberraciones, las manifestaciones que se presenten en el curso de la historia. Muy a menudo, por desgracia, no llegamos a discernirlo. La Revelación ha puesto en nuestras manos la llave —pero nos pasa que no sabemos hacer uso de ella—; o quizá tememos penetrar en el campo misterioso que ella nos abriría de repente, y la idea del hombre que nos viene del cristianismo encuentra en nosotros, bajo muchas formas triviales o sutiles, bastante resistencia.

Homo cum in honore esset, non intellexit. Con todo, si llegamos a consentir en ello, no intentaremos entonces eludir el testimonio de los nombres más importantes de la tradición que lo ha valorizado. En consecuencia, sin entrar en absoluto en la corriente del pensamiento de ciertos filósofos que sienten repugnancia de hablar de naturaleza espiritual o de naturaleza humana, no tendremos dificultad en reconocer, con el padre Joseph de Finance cuando interpreta a santo Tomás, que las leyes del «dinamismo propias del espíritu» no son calcadas sobre las leyes del «dinamismo de las formas naturales»[84]. Una diferencia esencial distingue a las unas de las otras. Mientras que las criaturas inferiores que constituyen este cosmos visible y en cuyo seno el hombre pudo llegar a creer que se hallaba enteramente sumergido, «han sido creadas perfectas en su condición y sin pretensión de alcanzar otro grado superior», se debe reconocer que la naturaleza del hombre «no ha sido creada para permanecer dentro de los límites de la naturaleza»[85], sino que de hecho está destinada «a un estado situado por encima de su misma potencia»[86]. Entonces no dudamos un instante en reconocer, junto con san Buenaventura: *Homo natus est elevari supra se*[87]. Por el contrario, no nos creeremos obligados a decir lo que algunos autores han dicho, adoptando como verdad de principio la idea que

[84] *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas,* pp. 339-340. *Cf.* O'MAHONY, *The Desire for God in the Philosophy of St. Thomas* (1929), pp. 253-254. Santo TOMÁS, *Prima,* q. 14, a. 1; 93, a. 4, 6, 8; *Tertia,* q. 4, a. 1, *ad sextum;* q. 9, a. 2, *ad tertium; De Veritate,* q. 25, a. 1, etc.

[85] BÉRULLE, *Opuscules de piété,* 132, 3 (Rotureau, p. 389).

[86] *Ibid.,* 2 (p. 388). Y prosigue Bérulle: «y se halla en capacidad de ser actuada por esta nueva potencia hacia la que aspira como algo que le es necesario y sin lo cual queda defectuosa...» Su lenguaje no puede ser siempre absolutamente riguroso.

[87] *In 2 Sent.,* dist. 3, p. 2, a. 3, q. 2 (t. 2, p. 126).

santo Tomás de Aquino anunciaba como una objeción a refutar: *Natura non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit,* o también: *Naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem,* o: *Nihil est (homini) naturale, nisi in quod potest per mera principia activa sibi intrinseca*[88]. No insistiremos que ellos, que toman la paradoja como una contradicción, han tomado una apariencia del sentido común como un primer principio: *Implicare enim videtur, quod natura det desiderium visionis divinae, et quod non possit dare requisita ad talem visionem, puta lumen gloriae*[89]. Por más que se repita el viejo argumento de Aristóteles, presentándolo de mil distintas maneras: *Si astra haberent vim progressivam, natura dedisset eis organa opportuna*[90], nosotros responderemos a ello, con los mismos términos que han usado todos los grandes escolásticos cuyo testimonio tendremos todavía ocasión de citar en el capítulo siguiente, esto es, que hay naturaleza y naturaleza; que la naturaleza del espíritu creado por una voluntad libre de Dios, en vista a un fin sobrenatural libremente elegido por él, no es en total asimilable ni a la naturaleza de los seres materiales, ni a la Naturaleza increada concebida por los antiguos filósofos, y que, por consiguiente, nada se ha dicho con el enunciado de este viejo principio, ni con el argumento sacado de los astros, ni con otros argumentos del mismo orden, que valgan para el caso de este

[88] Chrys. JAVELLI, *In primum tractatum primae partis Angelici Doctoris* (Venecia, 1595, fol. 21 v.); *ex consequenti dicet philosophus, quod cum desiderium absolute sit possibilium, homo non desiderat, scire nisi quod potest cognoscere per intellectum agentem et possibilem.*

[89] Cayetano, *In Primam,* q. 12, a. 1, n. 9 y 10. *Cf. De potentia neutra,* q. 2, *ad quartum,* 3.° (*Opuscula,* t. 3, p. 157). *Cf.* cardenal Tomás-María ZIGLIARA, o. p., *Oeuvres philosophiques,* trad. fr., vol. 1, *Essais sur les principes du traditionalisme,* cap. 3, *Dieu,* art. 2, n. 93, p. 117. «Cuando Dios en su inefable bondad se comunica a las criaturas, dándoles el ser, la vida y todo lo que inclina a su naturaleza, por un instinto innato en ella, a la búsqueda de un fin determinado y fijado por la eterna sabiduría, es necesario que la mano bienhechora del Señor ponga también en el corazón de sus criaturas los medios apropiados para llegar a aquel fin».

[90] CAYETANO, *ibíd.,* conforme a ARISTÓTELES, *De Caelo,* 1: *Non videtur verum, quod intellectus creatus naturaliter desiderat videre Deum; quoniam natura non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit; cujus signum est, quod organa natura cuilibet potentiae intus in anima posuit. Et in Secundo Caeli dicitur, etc.* (En santo TOMÁS, por ejemplo, *Prima Secundae,* q. 5, a. 5, *ad secundum: Nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, etc. Cf.* Petrus TRIGOSUS, *An in nobis sit naturale desiderium...* (Jul. Eymard ab Angers, *Antonianum,* 1957, p. 5).

espíritu. *Major est enim cordis humani capacitas, quam ut eam orbis etiam totus possit implere*[91].

Pero debe proclamarse inmediatamente la verdad complementaria. El conocimiento reflexivo que adquiere el hombre de su capacidad divina y del deseo «natural» correspondiente no se realiza sino mediante el reconocimiento de la gratuidad del Don que colma esta capacidad, puesto que ella no hace más que seguir la maravilla sin fin de la Buena Nueva, como el afloramiento en la consciencia de lo que no era sino subterránea condición de posibilidad:

...Excedens omne gaudium
et omne desiderium[92].

[91] San Roberto BELARMINO, *Canciones de quattor novissimis,* 4 (*Opera,* t. 9, p. 448 b). *Cf.* A.-R. MOTTE, o. p., *Bulletin thomiste,* 9 (1932), p. 654: santo Tomás «ha distinguido más que cualquier otro, es verdad, la razón y la fe, la naturaleza y la gracia, pero él ha vislumbrado en el plan divino una soberana *unidad* que demasiado fácilmente dejamos caer en olvido. De la creación del mundo a la consumación de los elegidos en la visión de Dios, es un todo completo. El hombre está hecho para la visión beatífica.

[92] Himno de la festividad del santo Nombre de Jesús. *Cf.* san BERNARDO, *De verbis Isaiae prophetae, sermo,* 4, n. 1: *Spiritum ejus habes qui abundantia pietatis excedit hominum non modo merita, sed et vota* (*Pl,* 183, 351 D), etc.

VIII. LA PARADOJA NEGADA POR EL BUEN SENTIDO

Para un tomista ardiente, pero en realidad infiel, como era Cayetano, «la naturaleza razonable es como un todo completo en el que las tendencias y las capacidades activas se corresponden rigurosamente». *Naturale desiderium non se extendit ultra naturae facultatem*[1]. Este es su principio, y el principio de toda una escuela moderna. ¿Es en verdad semejante principio, como se ha dicho, el fruto de una «noción de la naturaleza humana más filosóficamente elaborada», y que permitiría, al realizar un progreso respecto al pensamiento de santo Tomás, «fijar más claramente los límites de una naturaleza sin la gracia?». Responderemos que más bien es el fruto de una idea más especializada, y a la vez más estrecha y menos específica. Es el efecto de un retroceso, en la comprensión del espíritu, respecto a santo Tomás y a su siglo, como es igualmente un declive del desarrollo adquirido por la filosofía cristiana. El opúsculo de Cayetano, *De potentia neutra,* nos parece que lo muestra hasta la evidencia, tanto por su manera de razonar sobre «el alma», como sobre la «materia» y sobre «todas las otras cosas»:

> *Certe scimus hanc majorem, quod nulla naturalis potentia est frustra; ergo, si scimus hanc minorem, quod in materia, vel anima,* vel quacumque alia re, *est naturalis potentia ad actum supernaturalem, oportet concedere, etc.*[2]

[1] *In Primam,* q. 12, a. 1, n. 10.

[2] *De potentia neutra,* q. 2. *Utrum potentia receptiva actuum supernaturalium sit potentia naturalis (ad quartum),* 3.° (*Opuscula omnia,* Venecia, 1612, t. 3, p. 157).

La doctrina sostenida por Cayetano sobre la potencia obediencial debe atribuirse a esta naturalización del alma o del ser humano. No decimos que él haya inventado el nombre, ni la cosa. Pero la aplicación que hace de ella en el problema del fin sobrenatural, no es ya de santo Tomás. Se puede decir con el padre Martin o.p., que Cayetano introduce en la solución de este problema un lenguaje del todo nuevo: *Videtur hunc dicendi modum a doctrina sancti Thomae Aquinatis prorsus alienum esse*[3]. «Es un completo error histórico», se ha escrito hace ya algún tiempo, «querer ver en ello una maliciosa "invención" de su parte. Pero, ¿quién ha hablado jamás de una maliciosa invención, o ni siquiera de una pura invención? Y, sin embargo, la distancia o separación entre el maestro y su comentarista no es menos patente. Es del todo cierto, que según santo Tomás, puede decirse que la naturaleza humana tiene una potencia obediencial para recibir la gracia santificante, y que a este propósito se puede hablar de milagro, puesto que, *universaliter, omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest*[4]. Sin embargo, se observará que él tiene cuidado en no usar estas expresiones de milagro o de potencia obediencial más que un sentido genérico. En efecto, como afirma Bernardo de Auvergne, *omnes creaturae comunicant in potentia obedientiae, quia de omnibus potest Deus facere quidquid vult*[5]. Pero, dicho esto, quedan por determinar todas las diferencias específicas. Y santo Tomás lo hace con tanta claridad como fuerza. El no pretende indicar de ningún modo que la naturaleza humana debe ser concebida primeramente como dotada normalmente de una finalidad «puramente natural» y que sólo es apta para recibir una finalidad sobrenatural *praeter naturam* o *contra naturam*, debido a una intervención propiamente milagrosa. Para él, como para su émulo san Buenaventura[6], si la naturaleza humana puede recibir en ella la gracia santificante, es precisamente porque su finalidad es sobrenatural. Hay en ella no solamente una *potentia obedientiae*, sino un cierto *ordo naturalis* a recibir esta gracia, mientras que en el

[3] P. MARTIN, en *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 1 (1924), p. 352.

[4] *Prima Secundae*, q. 113, a. 10. *Cf. Tertia*, q. 11, art. 1.

[5] Citado por B. NEUMANN, *Der Mensch und die himlische Seligkeit nach der Lehre Gottfrieds von Fontaines* (Limbourg, 1958), p. 14, nota.

[6] Para el Bien demuestra esto mismo el padre GUILLON, *Béatitude et désir de voir Dieu au moyen âge*, en *Angelicum*, 26 (1949), p. 134, citando a BUENAVENTURA, *De mysterio SS. Trinitatis* (t. 5, p. 576): «Hallamos una interesante aproximación entre la "potencia obediencial" de la criatura inferior y la obligación por parte del espíritu a someterse a la luz divina. Simple aproximación que no podría permitirse el atribuir a san Buenaventura una transposición de las condiciones de la potencia obediencial a la capacidad del alma para la gracia».

caso del milagro este *ordo naturalis* no existe[7]. Santo Tomás, para señalar bien la diferencia con las obras milagrosas, que son hechas *praeter ordinem*, que la justificación del impío *de se non est miraculosa*, puesto que no acaece *supra naturalem potentiam*, siendo como es que *naturaliter anima est gratiae capax*[8]. Para él, que el hombre obtenga aquí abajo una cierta visión de Dios es un milagro, pero no lo es que el hombre obtenga la visión de Dios en la patria[9]. El tiene cuidado de precisar, cuando se presenta la ocasión, que la potencia obediencial *non potest impleri*[10] en contra del deseo natural o de la capacidad del espíritu.

Santo Tomás sabe bien que ni la gracia creada, ni las virtudes infusas, ni la luz de la gloria, todos ellos medios necesarios para la consecución del fin, son un producto natural de las facultades humanas. Pero sean o no tomistas, otros muchos lo saben tanto como él, y esto será también una ocasión para emplear la expresión de «potencia obediencial». Así lo hizo, por ejemplo, Duns Scot, el cual no deja de hablar en el contexto inmediato de *Deus finis naturalis*, de *desiderium naturale*, de *naturaliter capax*[11]. Dentro del orden de la finalidad, para no arriesgarse a que se llegue a confundir el don sobrenatural con simple complemento que una naturaleza puede recibir de un agente natural, se podrá precisar con algunos modernos y sin separarse del espíritu de los antiguos, que la «potencia pasiva» que caracteriza a la

[7] *In 4 Sent.*, dist. 17, q. 1, a. 5, sol. 1: la segunda de las tres condiciones requeridas para darse un milagro es que *in natura recipiente non sit ordo naturalis ad illius susceptionem: sed solum potentia obedientiae ad Deum.* Por consiguiente, si se trata de un cierto efecto *qui immediate est a Deo tantum et tamen inest recipienti ordo naturalis ad recipiendum illum effectum non per alium modum quam per istum, non erit miraculosus; sicut patet de infusione animae rationalis. Et similiter est de justificatione impii: quia ordo naturalis inest animae ad justitiae rectitudinem consequendam, nec alio modo eam consequi potest, quam a Deo immediate; et ideo justificatio impii de se non est miraculosa... Cf. De Veritate*, q. 12, art. 3, ad 1, 8m, sobre el don de profecía.

[8] *Prima Secundae*, q. 113, art. 10. Nos parece que es posible establecer aquí una relación entre santo Tomás y san Buenaventura, aun admitiendo con el padre GUILLON, *loc. cit.*, p. 142, que «el problema de la visión de Dios viene puesto en términos muy distintos por parte de los partidarios de la iluminación agustiniana y los sostenedores de la teoría de la abstracción».

[9] *In 4 Sent.*, dist. 49, q. 2, art. 7.

[10] *De Veritate*, q. 29, art. 3, *ad tertium. Cf.* S. DOCKX, o. p., *Du désir naturel de voir l'éssence divine d'après saint Thomas*, en *Archives de philosophie*, 1964, p. 76. Sobre todo esto: GILSON, *Sur la problématique thomiste de la vision beatifique* (*loc. cit.*, 1965).

[11] *Ordinatio*, prologus (*Opera omnia*, t. 1, 1950, p. 58). Véanse otros ejemplos en *Augustinisme et théologie moderne*, caps. 6 y 7.

naturaleza humana con respecto a este don sobrenatural, puede llamarse «potencia obediencial especial» —*potentia obedientalis specifica hominis*—, o «potencia pasiva obediencial». Pero queda bien de manifiesto que para santo Tomás, y conforme a sus explicaciones, no basta para definir la relación de la naturaleza humana con lo sobrenatural, la sola idea de la «potencia obediencial», la cual no fue concebida «para expresar la condición en que nos coloca el don de Dios de poder llegar a ser hijos de Dios»[12], sino para explicar la posibilidad del milagro. Tampoco hace resaltar, como sería necesario, «el caso absolutamente original del espíritu»[13].

Ahora bien, para Cayetano esta idea basta. Toledo lo ha hecho notar muy bien: *Statuit (Cajetanus) quod potentia in nobis ad videndum Deum est obedientialis dumtaxat*[14]. Dicho de otro modo, Cayetano rechaza el principio de santo Tomás: *naturaliter anima est gratiae capax*[15]; tomando el sentido opuesto de la oposición formulada por santo Tomás reduce el caso del destino sobrenatural del espíritu creado a un caso particular del milagro. La razón fundamental de esta inversión se debe a que él ha comenzado por reducir el caso de la naturaleza humana a un simple caso de especies en la consideración de los seres naturales. Y esta doble reducción tiene un alcance muy grave.

Ya un poco antes que Cayetano (1468-1534), Dionisio el Cartujo (1402-1471), más personal y más moderno a veces de lo que se le considera, limitaba expresamente el deseo del ser espiritual a la perfección que le correspondía *secundum propriae speciei naturalem dignitatem, gradum ordinem atque capacitatem*[16]. Un tanto embobecido por las lecturas neoplatónicas, que le había proporcionado en abundancia

[12] *Cf.* Ch. JOURNET, en *Nova et vetera,* 1960, pp. 310-311.

[13] *Cf.* M. J. LE GUILLOU, o. p., *Surnaturel,* en *Revue des sciences philos. et théol.,* 34 (1950), p. 233: «No vemos ningún inconveniente en que se hable de potencia obedencial, si se tiene cuidado de apreciar como es debido el caso absolutamente original del espíritu». L. CHARLIER, en *Ephem. théol. lovaniennes,* 7 (1930), p. 20. H. de LUBAC sobre santo Tomás, *Compendium theologiae,* c. 104, en *Recherches de sc. religieuse,* 35 (1948), pp. 300-305. El extender sin demasiada precaución el sentido analógico de la palabra milagro, ha favorecido una cierta confusión entre el orden de éste y el orden de la gracia. *Cf.* A. DARMET, *Les notions de raison séminale et de puissance obedientiele chez saint Augustin et saint Thomas* (Belley, 1934). A. R. MOTTE, *Bulletin thomiste,* t. 4 (1936), p. 571, S. DOCKX, *loc. cit.*

[14] *Reverendus Toledo in Caietanum, Contradictio prima.* Texto publicado por Fr. STEGMUELLER, en *Revue Thomiste,* t. 17 (1934), p. 360.

[15] *Prima Secundae,* q. 113, art. 10. S. TOMÁS remite a AGUSTÍN, *De Trinitate,* l.14, c. 8 *(eo ipso imago ejus est, quo ejus capax est...).*

[16] *De puritate et felicitate animae,* art. 55 (*Opera omnia,* t. 40, p. 431); *cf.* art. 61 (p. 434).

su amigo Nicolás de Cusa, había concebido la idea de que, dentro de un universo jerarquizado y con múltiples grados, cada inteligencia tiene naturalmente como último fin la contemplación de la inteligencia inmediatamente superior a la suya. Por consiguiente, no podía colocarse el fin natural del hombre en esta vida terrestre, sino que debía consistir en la contemplación de la inferior de las naturalezas angélicas. Sólo este fin podía suscitar en el hombre un deseo natural, puesto que *naturale desiderium in naturalem finem tendit*[17]. Al menos, Dionisio el Cartujo tenía plena conciencia, con su modo de ver, de oponerse a la doctrina de santo Tomás (y de su discípulo Giles de Roma)[18]. Lejos de hacer de ello un misterio, él empieza a refutarlo *ex professo,* discutiendo uno por uno sus argumentos:

> *...Multipliciter probare nititur sanctus Thomas... nullius creatae mentis naturale desiderium quiescere contentarique posse, nisi divina substantia per speciem et sicuti est cognita, etc.*
> *...Id ergo (sanctus Thomas) supposuit quod probare debuit...*[19]

Como se ve, Dionisio «sabe adaptar... el dato tradicional a las exigencias de su tiempo...»[20]. De esta manera abrió el camino a Cayetano. El aristotelismo de éste difiere profundamente del neoplatonismo de aquél. Pero tanto el uno como el otro tienen, respecto a nuestro tema, la misma posición de base, que contrasta con la de santo Tomás. Lo mismo que Dionisio, Cayetano no quiere ver en el *espíritu* humano otra cosa que el espíritu *humano*. Como Dionisio, repliega este espíritu sobre sí mismo, lo encierra en «su propia especie», a la imagen de las naturalezas inferiores: *intellectus* talis, *puta hominis*[21]. También como Dionisio, piensa él consecuentemente, que *si non superadditus*

[17] *Ibid., De lumine christianae theoriae,* 1.2, art. 56 (*Opera,* t. 3, p. 454); 1.1, art. 46-51 (pp. 288-293), etc., p. 290: *Unicuique secundum suae speciei qualitatem debetur felicitas.*

[18] De hecho, santo TOMÁS había dicho, por ejemplo, *Quodl.* 10, 17: *...Unde in hoc ponimus beatitudinem rationalis creaturae quod Deum per essentiam videbit: sicut Philosophi, qui posuerunt animas fluere ab intelligentia agente, posuerunt ultimam felicitatem hominis in continuatione intellectus nostri ad ipsam. Cf. In 4 Sent.,* dist. 49, q. 2, art. 1.

[19] *De puritate...,* art. 56, 61 (t. 40, pp. 431-434). *De lumine christianae theoriae,* 1.1, art. 51-52 (t. 33, pp. 293-294). Véase con todo *Summa fidei orthodoxae,* 1.3, art. 8, n. 1 (t. 16, p. 343).

[20] G. DUMEIGE, en *Recherches de science religieuse,* t. 51 (1963), pp. 311-312.

[21] *In Primam Secundae,* q. 3, a. 7, n. 1: *Sicut perfectio ultima intellectus ut sic, oportet quod sit verum per essentiam: perfectio tamen ultima intellectus talis, puta hominis, sufficit quod sit verum tale.*

esset a Deo ordo ille supernaturalis, quaelibet intelligentia ultimum naturale absque peccato haberet pro beatitudine ultima[22]. Sólo que, en vez de refutar abiertamente a santo Tomás como lo hizo Dionisio —el cual nos es con ello un testimonio no sospechoso de la manera como se entendía al Doctor angélico en la generación inmediatamente anterior a Cayetano—, éste pretende en cambio comentarlo. No es de extrañar que de esta forma, como observa monseñor G. Philips, se haya hallado «en un gran aprieto ante muchas de las afirmaciones del Doctor angélico»[23]. Lo que más sorprende es que muchos lectores modernos de Cayetano no demuestran haber notado semejante apuro. Y con todo, su comentario de la *Summa teológica* manifiesta de ello señales evidentes. Así se explica su afirmación de que conforme a la lectura del texto del Doctor angélico, parece ser «que habría en el alma una potencia natural a la gracia»[24], o también que en ciertos textos las palabras usadas por santo Tomás «no carecen de ambigüedad»[25]. Podría uno lamentarse con razón que, a pesar de su «gran apuro», debido a su inconmovible adhesión a un falso principio y a un falso argumento, Cayetano no haya querido «dejarse conmover»[26].

Por lo demás, queda con esto manifiesto que no puede atribuirse la paternidad de la teoría que concibe la naturaleza humana «como un todo cerrado y autosuficiente»[27], a la teología de los jesuitas, o a la de

[22] *In Primam*, q. 63, a. 3, n. 13: *hoc enim modo philosophi posuerunt entia illa beata.* Pero santo Tomás no seguía precisamente a estos «filósofos», y les oponía otra idea del espíritu humano y de su destino.

[23] *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1954, p. 110, resumiendo y comentando la tesis de Juan ALFARO, s. j., *Lo Natural y lo Sobrenatural, estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano* (Madrid, 1952). *Ibíd.*, p. 111: según esta obra resulta que, en los siglos XIV y XV, «los pensadores de todas las escuelas, tomista, escotista, nominalista, agustiniana, fuera de raras excepciones, sostuvieron tanto la sobrenaturalidad de la visión, como la existencia de un deseo natural. El único autor de fama que previene a Cayetano, y que éste probablemente no ha conocido, es Dionisio el Cartujo.

[24] *In Primam Secundae*, q. 113, a. 10, n. 1: *Primum dubium est circa illud: Anima naturaliter capax est gratiae. Videtur enim secundum praesentem doctrinam, ut in anima sit potentia naturalis ad gratiae... Cujus oppositum in Prima Parte diximus contra Scotum...*

[25] *Op. cit.*, q. 3, a. 8, n. 1: *non ambiguitate carent* (se trata del deseo de conocer la primera causa en ella misma). O también, *In Tertiam*, q. 4, a. 1, n. 6, donde Cayetano se esfuerza en reducir el caso de la capacidad de la naturaleza humana a la visión beatífica al de ser esta naturaleza «asumida» por una persona divina: *secundum illa judicanda quae hic atque illic inveniuntur dicta.*

[26] G. PHILIPS, *loc. cit.*, p. 111.

[27] Además de Dionisio el Cartujo, puede contarse entre sus precursores el español Alfonso Tostado (1400-1455), autor prolijo, de pensamiento mediocre y sin

Suárez o de Molina. Cayetano fue, si no su iniciador[27 bis], al menos su patrono y gerente. El fue quien principalmente lo introdujo en el tomismo, y más exactamente en la exégesis de santo Tomás, confiriéndole de este modo una autoridad inmerecida. Y como él, sus dos discípulos y hermanos en religión, Koellin y Javelli, los cuales no pueden evitar los mismos apuros que su maestro —a no ser que se prefiera decir que poseen su misma extraña seguridad. Esto no constituye principalmente un juicio valorativo, sino una constatación de hecho, sobre la que podría llegarse a un acuerdo, y que, según parece, va obteniéndose efectivamente poco a poco: la interpretación de Cayetano y de sus émulos, que ha influenciado en mucho al tomismo posterior, no es del todo fiel al texto que comenta. Es más, falsifica indudablemente su sentido[28].

No han faltado, por otra parte, desde hace tiempo, buenos historiadores que lo han hecho notar. Citemos al doctor Sestili, de fines del siglo pasado: *Cajetanus enim, licet doctissimus et princeps sancti Thomae interpres, tamen hac in re videtur apertissime a sancto Thoma discedere, et certus primus in questionem dubium injecit*[29]. Por lo demás, los principales teólogos del siglo XVI, tanto discípulos como adversarios, no se engañaron en lo tocante a este punto. Ellos hablan de Cayetano mucho más como de un nuevo jefe de filas, que de un intérprete exacto de santo Tomás. Así, por ejemplo, Domingo de Soto, para quien la «glosa» de Cayetano es algo «tortuoso» y «destruye el texto» de su autor[30]. Lo mismo Francisco de Toledo, el cual no se manifiesta menos severo[31]. Igualmente, Gregorio de Valencia († 1604) quien poco después acusa sin ambages al comentador de infidelidad: *Cajetanus minime congruenter esse locutum*[32]. Y así, Prudencio, Macedo y tantos otros. Suárez conoce muy bien que la explicación dada por Cayetano es una tesis moderna, la tesis de los *moderniores*, aunque,

coherencia: *In Mathaeum*, c. 22, q. 228; c. 25, q. 648-673 (*Opera*, t. 11, pp. 133-134, t. 12, pp. 385-399).

[27] bis, Ver, por ejemplo, Karl ESCHWEILLER, *Les deux voies de la théologie nouvelle* (en alemán: Augsbourg, 1926).

[28] «Se pone en discusión no tan sólo el sentido exacto de las palabras de santo Tomás, sino el buen sentido del santo», ha escrito el padre DE BROGLIE, a propósito de Cayetano: *Rech. de science rel...*, 14 (1924), p. 196.

[29] *Op. cit.*, p. 908. *Supra*, cap. 1, se citan otros autores.

[30] *Haec glossa... destruit textum... Dicit Caietanus..., sed haec glossa est tortuosa; Nec valet solutio Cajetani...*, etc.: *De sacra doctrina, In Primam*, q. 1 (éd. Cándido Pozo, s. j., *Archivo teológico Granadino*,21, 1958; n. 8 y 9, pp. 217-219).

[31] *In Primam*, q. 1, a. 1, y la relación publicada por STEGMUELLER (véase *supra*, nota 11). *Cf. infra* «Agustinismo y teología moderna», cap. 5.

[32] *Commentaria theologica*, t. 2 (3e éd., Lyon, 1603), col. 99.

fiel a su habitual eclecticismo que le valió el ser tenido como un *vir de omnibus theologorum et philosophorum scholis optime meritus*[33], procuró atenuar semejante impresión de novedad; supo muy bien que la mencionada explicación introducía un nuevo elemento con la consideración de un cierto «tercer estado», que sus inventores llamaron, según nos dice, «puramente natural»[34]. Un teólogo español, el padre Juan Alfaro, s. j., ha emprendido de nuevo recientemente un nuevo examen de la cuestión; después de haber creído en principio que la aportación personal de Cayetano se limitaba a cierta prolongación de la doctrina tradicional en la escuela tomista[35], ha llegado a una conclusión muy diferente, debido a una larga y perseverante investigación histórica. Cayetano, cree él, bajo pretexto de refutar los argumentos de Duns Scot, «rompía, en realidad, al mismo tiempo con la posición conscientemente defendida por los teólogos tomistas»; «abandona la tesis tradicional de la Escuela Tomista durante los siglos XIV y XV acerca del apetito innato de ver a Dios»[36].

Suárez no se contentó con exponer la doctrina de Cayetano y de los *moderniores:* al revés de Domingo de Soto y de Francisco de Toledo, la aprobó. Como lo había hecho Cayetano, y como lo harán algunos modernos, pretendía, en apariencia, oponerse sólo a Duns Scot, y a su «apetito innato». De hecho, al ceder a una corriente de su época,

[33] LESSIUS, *De gratia efficaci* (Anvers, 1610), prefacio.

[34] *De gratia,* Proleg. 4, c. 1, n. 2: *Caietanus et moderniores theologi tertium consideraverunt statum, quem pure naturalem appellarunt, qui, licet de facto non fuerit, cogitari tamen potest ut possibile* (éd. Vives, t. 7, p. 179). Para Cayetano, como para Suárez, esta cuestión de la *natura pura* está inmediatamente unida al concepto del hombre que exponemos aquí. No es así, en cambio, para Belarmino.

[35] El R. Padre escribía en su tesis romana, *Lo natural y lo sobrenatural según el Card. De Vio Cayetano, Contenido, Fuentes, Originalidad* (Roma, 1950): «La aportación personal de Cayetano en este problema se limita a realizar cierto progreso, de no muy amplias dimensiones, dentro de la doctrina tradicional de la Escuela Tomista y en la dirección por ella señalada. Progreso que consiste tan sólo en afirmar con más claridad y con mayor frecuencia, y, sobre todo, en hacer penetrar en toda la teología una teoría, hacia la que, por lo demás, convergía necesariamente el pensamiento teológico tomista (pp. 69-70).

[36] *Lo Natural y lo Sobrenatural...* (Madrid, 1952), p. 243. Algunas muestras del juicio precedente, pero por lo general más prudentes, se hallan en p. 412. Recensionando esta obra en la *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1954, p. 525, el padre DUVAL, o. p. escribía, con un deseo loable de reconciliación: «Cuando Cayetano rechaza cualquier deseo natural de la visión beatífica, lleva hasta lo último un punto de vista compartido por todos los que antes que él sostenían la posibilidad de un deseo semejante, a saber, que este deseo no podía ser eficaz». Notemos sin embargo que santo Tomás y los demás no afirmaban la «posibilidad» sino la existencia de este deseo. Véase *supra,* p. 21, nota 29.

abandonaba a toda la antigua escuela. Lo mismo que el comentario del gran Cardenal, el *De ultimo fine hominis* del príncipe de los teólogos jesuitas declara que todo «apetito de naturaleza» es necesariamente eficaz en su orden, y que por consiguiente, este apetito no puede ir más allá de lo que es posible a la naturaleza que lo siente:

> *Appetitus naturae est efficax in suo ordine; unde non extenditur ultra id quod est possibile naturae.*
> *Item: Quod non est possibilis, non est bonum in ordine naturae; appetitus autem tendit in bonum; ergo appetitus naturalis ad id solum tendit, quod est bonum in ordine naturali*[37].

Suárez piensa, pues, estar en posesión de un primer principio, un axioma, de una *communis animi conceptio,* como decía Boecio. Para él, se trata sin duda de una de estas verdades fundamentales «que pertenecen al patrimonio universal del espíritu humano»[38]. En consecuencia, lo mismo que Cayetano, no se preocupa en absoluto de asentarlo. Pero en cambio saca de él esta consecuencia inmediata, que desde entonces debería repetirse con frecuencia: *Repugnantia est quod finis supernaturalis quoad consecutionem sit naturalis quoad appetitum, cum appetitus naturalis non fundetur nisi in naturali potestate. Unde, si beatitudo patriae est naturalis quoad tendentiam et intentionem naturalis appetitus, etiam erit naturalis quod aliquam perfectionem naturalem*[39].

Al expresarse de esta forma, Suárez insiste «menos en lo que es propio del alma humana que en lo que le es común con las naturalezas irracionales[40], o mejor, que discierne mal uno de los puntos esenciales en donde se reafirma lo que la caracteriza como propio. Por esta razón, como hizo ya Cayetano, recurre él, sin intentar siquiera justificarlo, a lo dicho por Aristóteles en el *De Caelo,* relativo al movimiento de los astros: *Natura dans inclinationem ad aliquem motum, dat organa ad*

[37] *De ultimo fine hominis, dissertatio* 18, sectio 2, n. 11 (éd. Vives, t. 4, p. 154).

[38] Esta última expresión que sacamos de un contexto del todo distinto, es del padre D'ALÈS, en *RSR,* t. 21, p. 241.

[39] *De gratia,* Proleg. 4, c. 1, n. 8 (Vives, t. 7, p. 181).

[40] Blaise ROMEYER, s. j., en *Archives de philosophie,* vol. 18, p. 59: Francisco Suárez, como otros antes que él, no habla... sino de «capacidad obediencial». Lo mismo harán cada vez más con él, los escolásticos de toda la escuela. Por lo demás, su aristotelismo en materia cosmológica y de psicología antropológica, no les llevaba a insistir menos en lo que es propio del alma humana, que en lo que le es común con las otras naturalezas irracionales. ¿Cómo no reconocer que en efecto era así?, etc. El padre Romeyer será igualmente un seguidor de Suárez: *cf. infra.*

illum[41]. Le parece que la aplicación cae por su peso; pero se olvidan las correcciones esenciales que santo Tomás aportó al aristotelismo. El pregunta además con ingenuidad: *Omnes aliae naturae possunt assequi suos fines naturales per media consentanea naturae: cur ergo natura humana erit in hoc pejoris conditionis?*[42] Medina razonaba como Suárez[43]. Lo mismo hacía Bañez, el cual se remetía a Cayetano y reanudaba por su propia cuenta el argumento sacado del *De Caelo*[44]. Juan de santo Tomás, que no ha dejado de beneficiarse de él, razonará del mismo modo[45]. ¿Cómo es posible concebir, preguntará él también, que el hombre no halle su descanso en la obtención de un fin meramente natural, cuando todos los demás seres, aun los inanimados, pueden alcanzarlo: *quod tamen conceditur cuilibet rei etiam inanimatae?*[46]

Desde entonces y durante tres siglos, se repite indefinidamente esta argumentación, sin perfeccionarla, ni verificar jamás su fundamento. Entre los teólogos que la han admitido, algunos se dicen y quieren ser al menos estrictamente tomistas, y sin embargo, no parece que se den cuenta de que contradicen a santo Tomás en términos propios. Sería monótono enumerarlos. Bastará citar a título de ejemplo a algunos de los más modernos. El canónigo Gombault, el cual declara que un deseo natural de «ver» a Dios no puede referirse más que a un conocimiento de Dios meramente natural, que procura una beatitud natural[47]. El padre Garrigou-Lagrange, quien escribe: «Dios, autor de nuestra naturaleza, no nos ha podido dar el deseo natural innato de un fin hacia el que no podía dirigirnos *ut auctor naturae*. El orden de los agentes no correspondería ya al orden de los fines[48]. No podrían imponerse a Dios unas condiciones con más seguridad... También el padre Ambroise

[41] *De ultimo fine,* dissert, 16, sectio 2, n. 11 (Vives, t. 4, p. 154). *Ibid.,* n. 10 (p. 153): *Appetitus innatus fundatur in potentia naturali; sed in homine non est potentia naturalis ad supernaturalem beatitudinem; ergo neque appetitus innatus.* Igual referencia al argumento del *De Caelo* lo hallamos en el autor de la nota marginal sobre la Relación de Toledo (Stegmueller, *loc. cit.,* p. 363).

[42] *Op. cit.,* Dissert., 15, sectio 2, n. 6 (t. 4, p. 148).

[43] *In Primam Secundae,* q. 3, a. 8 (Venecia, 1590, p. 46).

[44] *In Primam Partem,* t. 1 (Venecia, 1587), col. 447-454. Báñez critica la fórmula de Scot y de Soto, pero su negación va todavía más lejos.

[45] La observación es del padre GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique,* 2e éd. (1927). t. 1, p. XIX. Este es uno de los casos en que tiene aplicación.

[46] *Cursus theologicus,* Disputatio 12, a. 3, n. 7 y 8 (éd. de Solesmes, t. 2, pp. 140-141).

[47] *Le problème apologétique.*

[48] *Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu?* en *Angelicum,* junio 1931, p. 142, nota. La adición de la palabra «innato» a la expresión «deseo natural», no cambia en nada la cuestión.

Gardeil, considera que «el deseo innato corresponde necesariamente en la Naturaleza a la potencia eficaz de realizarlo, potencia activa, que dispone de medios naturales apropiados, o al menos potencia pasiva, que exige la potencia activa correlativa que debe actualizarla[49], y repitiendo luego por su propia cuenta la inducción de Cayetano y de otros, dice:

> «No se halla un ejemplo siquiera de un apetito natural que no vaya acompañado de los medios activos de realización. El hambre tiende hacia el alimento, el ojo reclama la luz, pero además poseen... un organismo de medios que les capacita para procurárselo. Pero no vemos que la naturaleza intelectual tenga a su disposición energías e instrumentos naturales, capaces de posesionarse de Dios»[50].

Este es también el mismo principio que invoca el padre Joseph de Tonquédec para oponerlo a la doctrina blondeliana, en sus *Deux études sur «la Pensée»* (1936). Para él, «un *deseo de naturaleza* es, por esencia, proporcionado a la naturaleza»; no puede «dirigirse hacia aquello que se halla fuera del alcance de sus posibilidades, y de la capacidad de la naturaleza»; en efecto, «la naturaleza no podría aspirar hacia aquello que quebrantase sus límites, aboliese sus caracteres propios, y por consiguiente, que los destruyese». El padre Tonquédec cree que esto es evidente[51]. Con todo, y puesto que él quiere ser el intérprete no solamente de la evidencia, sino también de santo Tomás, aporta como prueba un texto del *De Malo* relativo al pecado de Lucifer: según este texto, en efecto, Lucifer no ha podido querer igualar a Dios, ya que semejante querer era imposible. Pero, en realidad, un texto como éste probaría demasiado si es que aquí prueba alguna cosa: de hecho,no habla de nuestro tema. Lo que santo Tomás declara como imposible, no es el deseo natural de ver a Dios: sino la ambición de igualar a Dios; el diablo, dice, no ha pedido querer propiamente «ser igual a Dios», puesto que esto es algo metafísicamente imposible. Por lo demás, la discusión no recae, en este pasaje del *De Malo,* sobre no importa qué clase de deseo natural, sino sobre un acto consciente y voluntario, sobre la naturaleza de un cierto querer desordenado, de un pecado. (Es precisamente éste uno de los textos en que se basan, con sobrada razón, los que admiten que, para santo Tomás, la libertad moral, bajo la forma de pecabilidad, está inscrita en la naturaleza misma del espíritu). Querer

[49] *Op. cit.,* t. 1, p. 282. El autor piensa demostrar así «los inconvenientes de la posición escotista, al hacer directamente solidario lo sobrenatural de la naturaleza».

[50] *Le désir naturel de voir Dieu, Revue thomiste,* 1926, pp. 385-386.

[51] *Deux études sur «la Pensée»,* p. 149.

libremente igualar a Dios no es lo mismo que desear ver a Dios con un deseo natural, o como dice santo Tomás, desear naturalmente la beatitud, la cual consiste en ver a Dios. Esto último es para él tan escasamente «imposible», en el sentido de que lo es para lo primero, que termina su exposición diciendo: *Peccavit (diabolus) appetendo... finalem beatitudinem, non secundum debitum ordinem, id est, non ut consequendam secundum gratiam Dei*[52]. En vez de recurrir a un texto tan ajeno al tema, hubiese sido preferible examinar al menos uno u otro de los textos que tratan directamente de ello, textos que por otra parte son tan abundantes en las obras de santo Tomás, y tan contrarios a la «evidencia»...

Los textos citados nos recuerdan una observación, hecha en forma muy moderada por el doctor Sestili, hace poco más de medio siglo, y a propósito precisamente del mismo problema:

> *Dubium (de mente sancti Thomae) provenit ex eo quod quidam, ex disciplinae defectu, potius quam perspicuis dubia illustrare, dubiis perspicua et ampla habetur doctrina sancti Thomae in praecipuis ejus operibus... cujusmodi sunt* Summa theologica *et* Summa contra Gentiles... *Et tamen argumenta venantur ad illustrandum iis in locis ubi thesis non iisdem proponitur terminis; aut incidens sermo habetur. Hoc revera est dubiis perspicua tollere*[53].

No hace aún mucho tiempo que aparecía el mismo argumento sin cambio alguno bajo la pluma del padre Pierre Descoqs, el cual presentaba su premisa mayor como un principio «derivado inmediatamente del principio de la razón suficiente»[54]. «El deseo, afirma, es natural en la medida en que el término hacia el cual tiende está proporcionado a la naturaleza, es decir, posible para ella»[55]. Debe notarse, sin embargo, que el padre Descoqs no se apoya en santo Tomás, que era considerado por él como de escasa autoridad. El padre Blaise Romeyer no invocaba tampoco directamente a este propósito más que a Suárez[56]. Hace falta, en fin, agradecer al padre Charles Boyer

[52] *De Malo*, q. 16, a. 3. *Cf.* Juan de PARIS, *In 2 Sent.*, q. 26 (J. P. Muller, p. 90).

[53] *Quod omnis intellectus..., loc. cit.*, p. 961.

[54] *Autour du mystère de notre élévation surnaturelle, Nouvelle revue théologique*, 1939, pp. 416-417.

[55] *Le mystère de nôtre élévation surnaturelle* (1938), p. 120.

[56] *Loc. cit.*, pp. 38-39: «Sólo el bien hacia el cual tiendo por el peso de mi naturaleza, como mi último fin, puede ser natural. Y no puedo sin la gracia tender con toda la fuerza de mi ser hacia un bien que no puedo alcanzar sin la gracia. He aquí por qué Suárez enseña, como doctrina necesaria para llegar a entender nuestro fin sobrenatural, la posibilidad de que Dios crea al hombre sin elevarlo a un fin

una discreción parecida. Este no ignora, en efecto, lo que santo Tomás dice y repite del espíritu creado que no ha llegado a gozar de la visión de Dios: *non quiescit*. En consecuencia, él renuncia a poner bajo el patrocinio del santo, al menos en el artículo que nosotros citamos, este principio que él considera universal: «Una naturaleza es una esencia que *descansa* o se apoya en el bien que le está proporcionado». El se contenta con precisar que se trata aquí, no de aristotelismo, sino «de lo que se impone a la razón». He ahí lo que no satisfará sin duda a todos los discípulos de santo Tomás. He ahí también, sobre lo que podrá discutirse siempre[57].

«Es raro», decía una vez Anatole France, «que un maestro pertenezca a la escuela que él ha fundado, del mismo modo que sus discípulos»[58]. Alguna vez, ni siquiera forma parte de su escuela... Digamos también, con Etienne Gilson: «La inmutabilidad y la fidelidad hacia ellas mismas de que hacen gala las escuelas, no son a menudo más que aparentes»[59]. Santo Tomás razonaba sobre nuestro tema de un modo completamente distinto al de cuantos «tomistas» de antaño y de hoy, aun al de aquellos que no siguen a Suárez. El no cesó de luchar contra el falso principio y contra la falsa analogía que acabamos de ver. Y lo hacía muy explícitamente, poniendo siempre de relieve la condición verdaderamente paradójica y privilegiada del espíritu creado. Los textos antes citados son lo suficientemente claros. Otros que tienen por objeto rechazar la comparación sacada de los cuerpos celestes, no lo son menos que los primeros[60]. En fin, su doctrina se manifiesta muy

sobrehumano. Esta posibilidad «para Dios» no es puesta aquí en duda. Por otra parte, al hablar no se pone en duda esta posibilidad «para Dios». De otra parte, al hablar del *pondus naturae* y transportando el problema a la región de las posibilidades que se reconocen a Dios (unánimemente reconocidas por los teólogos católicos), el autor reitera las confusiones que nosotros nos esforzamos en disipar.

[57] En *Gregorianum*, vol. 28 (1947), pp. 300-301. *Cf. supra*, cap. 4. Entre los teólogos que defienden la tesis moderna, algunos, como lo hizo ya Dionisio el Cartujo, reconocen francamente que contradicen a santo Tomás. Citemos, por ejemplo, a ARRIAGA, 1643, en sus *Disputationes in Primam Partem*, t. 1 (Anvers): *De visione Dei*, disputatio 4, n. 1: *(Argumentum) quod videtur fuisse D. Thomae desumitur ex appetitu universali... Haec tamen ratio nullo modo convincit. Et ita tandem Cajetanus fatetur... Secundo probatur a D. Thoma... Respondeo...* (pp. 65-66).

[58] *La Vie littéraire*, t. 3, p. 320.

[59] *Le philosophe et la théologie* (1960), p. 121.

[60] Así por ejemplo el *De substantiis separatis*,c. 2. O la referencia del principio general: *Intellectus ordine naturae omnia corpora excedit, Contra Gentiles*, l.3, c. 4, en contra de los que hablan de una acción de los cuerpos celestes sobre nuestras inteligencias.

clara, hasta en aquellos textos que están escritos con una voluntad conciliadora:

> *Nobilioris conditionis est natura quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam natura quae non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in* 2 de Caelo; *sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem licet hoc sit per auxilium medicinae, quam qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinae auxilio. Et ideo creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis, quae hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae*[61].

Uno podrá admirar el arte con que santo Tomás, con el fin de debilitar la analogía de los astros que seducía por aquel entonces a algunos espíritus y que debía seducir luego a Cayetano y a sus seguidores, toma un principio de este mismo libro segundo *De Caelo*, del que precisamente se había sacado esta analogía. Así halla él el medio de refutar al Filósofo con sus propias palabras, como sin querer. Lo cita, según su costumbre, en el mismo momento en que se espera de él tocante al fondo de la doctrina, y gracias a una ingeniosa comparación logra poner aparte el caso, para el que reivindica la originalidad bajo las apariencias de una ley general[62]. «La grandeza de la escolástica ha consistido en cambiar pacíficamente las antiguas fórmulas, perturbando lo menos posible su bella ordenación exterior»[63]. Santo Tomás sobresale en esto más que cualquier otro[64]. Nadie mejor que él ha practicado este método, procedente de una «indiferencia soberana hacia la historia», que no consiste solamente en «salvar» al filósofo en cuanto

[61] *Prima Secundae*, q. 5, a. 5, ad 2m. *Cf. Rev. Toledo in Cajetanum Contradictio prima: In multis enim videmus appetitum naturalem sea actum cum indigentia... Mirandum vero illud esset, atque ideo rejiciendum, si impossibilis actus foret, ad quem foret potentia naturalis ad genuina propensio. Porro Deus ipse semper praesto est promptusque ad opem illam ferendam. Quod autem per amicos possumus per nos ipsi posse videmur, ait Aristoteles.* (Stegmueller, p. 363).

[62] *Cf.* las finas observaciones de Etienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), t. 1, p. 244. Y *supra*, p. 124.

[63] Maurice NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* (1956), p. 68.

[64] San Buenaventura no duda tanto en criticar abiertamente algunas veces a Aristóteles. Así, *In Hexaemeron*, collatio 6 (Quaracchi, t. 5, pp. 360-361). *De donis Sp. sancti*, coll. 8, n. 16 (5, 497). *In 2 Sent.* (2, 17 y 23), aunque su actitud recuerda muchas veces la de santo Tomás.

es posible[65], sino también «en colocar sus creaciones más personales» bajo su patrocinio, en «metamorfosear la doctrina que comenta cargándola de un nuevo sentido»[66], en «paliar las diferencias doctrinales, poniendo en evidencia una armonía ficticia»[67], hasta tal punto que muchos de los posteriores han llegado a engañarse.

«Es tan sumario el modo de hablar que trata a santo Tomás de aristotélico, como el que califica la mística cisterciense de ciceroniana»[68]. Santo Tomás fundamenta su concepción del hombre sobre unas bases naturales sólidas, que debe en gran parte a Aristóteles. Esto es indudable. Coloca al alma humana en su lugar, dentro de la jerarquía de las formas; hace de ella un principio de unidad, del mismo modo que lo son las otras formas de la naturaleza. Sin embargo, «su propia concepción del alma humana, sustancia intelectual capaz de subsistir sin el cuerpo», nos sitúa muy lejos de Aristóteles[69]. Teórico del «compuesto humano», es también heredero, en lo esencial, de la doctrina agustiniana del espíritu (*mens*), como lo ha recordado reciente y oportunamente el padre Ambroise Gardeil, aunque sin determinar todo

[65] Así, *In 4 Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 1, q. 4, solutio, después de haberse opuesto con bastante brutalidad a Aristóteles *(ista etiam positio non videtur esse rationabilis)*, santo Tomás, abre finalmente un poco la puerta para salvar al Filósofo: *Non negamus tamem quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit..., et de hac felicitate Philosophus in lib. Ethic. determinat, aliam, quae est post hanc vitam, nec asserens nec negans.*

[66] Et. GILSON, *Le Thomisme*, 4e éd., pp. 117 y 39. Del mismo: *Cajetan et l'humanisme théologique*,en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1966, pp. 130 y 135. *Cf. Le philosophe et la théologie* (1960), p. 164: «Una metamorfosis semejante (del Dios de Aristóteles en el Dios cristiano) va más allá de lo que puede llamarse "ligeras modificaciones", por más liberal que sea en materia de fórmulas». El padre R.-A. GAUTHIER observa que, en la cuestión de la beatitud, santo Tomás no parece haberse dado cuenta de la ruptura con Aristóteles "nacida de lo más profundo de su conciencia cristiana", o en todo caso él no ha denunciado el error del filósofo y cuando lo ha rectificado lo ha hecho sin dar la impresión de quererlo»: *Trois commentaires «averroistes» sur l'Ethique à Nicomaque*, en *Archives d'hist. doctrinale et litt. du moyen âge*, «La incomprensión creadora es la gracia propia del genio».

[67] G. THÉRY, o. p., *David de Dinant* (1925), p. 90. Véase también Jorge DUCOIN, s. j., *Saint Thomas commentateur d'Aristote*, en *Recherches de philosophie*, 1 (1955), pp. 85-107.

[68] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (1950), pp. 85-107.

[69] Et. GILSON, *Cajetan et l'humanisme théologique, loc. cit.*, p. 130. Véase otro ejemplo de las explicaciones conciliadoras de santo Tomás sin una concesión doctrinal en *Prima Secundae*, q. 111, a. 1, a propósito del principio jerárquico de Dionisio.

el alcance de este hecho[70]. El no quedó prisionero de un sistema del pensamiento más o menos naturalista, bien fuese éste aristotélico o neoplatónico. Tocante a esta cuestión fundamental, habla como los agustinianos del siglo anterior al suyo, los cuales decían: *Sola rationalis creatura ita condita est, ut ipsa bonum suum non esset, sed Ille a quo facta est; magna ergo dignitas, ut nullum ei bonum praeter summum sufficeret...*[71] Habla igualmente como hablaban los teólogos de la generación que le precedió: *Tam nobilis est intellectus, ut habeat actionem tam nobilem et objectum tam nobile, ut supra ipsum sit*[72]. El está también totalmente de acuerdo con los representantes principales de la Escuela Franciscana, que resume su pensamiento en el axioma repetido indefinidamente: *Quo major creatura, eo amplius eget Deo*[73], o: *Majoris dignitatis est in natura intellectuali ut ordinetur ad perfectionem majorem illa, ad quam viribus propiis pertingere potest*[74]. «Sin duda, estos teólogos se hallaban naturalmente más alejados del peligro de caer en la asimilación que indicamos, al usar menos que los de la Escuela tomista la analogía física. Pero esto no se aplica a santo Tomás: muy lejos estaba él de tomar por idéntico o paralelo lo que no era más que analogía, es decir, tanto diferencia como semejanza»[75]. A la objeción de los «Filósofos», tal como viene formulada por Duns Scot: *Istud vilificat naturam quod ipsa non possit consequi perfectionem suam ex naturalibus,* puede decirse que santo Tomás ya responde exactamente en sustancia como lo hará Scot: *In hoc magis dignificatur natura!* Demuestra ya, como también Scot, que para esta naturaleza representa una superioridad el poseer una «capacidad pasiva» a una perfección que ninguna otra naturaleza creada podría alcanzar con su «causalidad efectiva». Como él, cuando se le opone el principio sacado

[70] *Op. cit.*, t. 1, p. XXIX. Sobre la necesidad de volver de un modo más efectivo a esta doctrina: Noel o. p., traducción de Taulero, especialmente t. 8, p. 316.

[71] Hugo de san VÍCTOR, 1.1, tit. 7, *De dignitate et libertate rationalis creaturae (PL,* 177, 482-483). El texto añade: *et item magna libertas, ut ad bonum suum cogi non possit.*

[72] Alejandro de HALES, *Summa Theologica,* n. 510 (t. 2, p. 748), respuesta a la objeción 10.

[73] OSSUNA, etc. *Cf.* Los artículos del padre MICHEL-ANGE, *Ossuna et Duns Scot, Etudes franciscaines,* 1910.

[74] B. Mastrius de MELDULA, *In Primum Librum Sententiarum,* disp. 6, q. 2 (Venecia, 2 ed., 1675, t. 1, p. 383).

[75] Véase, por ejemplo, *Prima Secundae,* q. 41, a. 3: *Est amor quidam naturalis, et desiderium, et spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus.* Puede deducirse de ahí que usaba la analogía en los dos sentidos.

del *De Caelo: cum natura minus deficiat in melioribus,* responde con firmeza: *illud quod adducitur non est ad propositum*[76].

Domingo de Soto, con una perfecta fidelidad a la enseñanza de los dos grandes jefes de la escuela, el primero de los cuales, fue traicionado por Cayetano cuando aparentaba refutar al segundo, ha podido escribir a propósito del deseo de la visión de Dios:

> *Dicit Cajetanus quod Sanctus Thomas loquitur de homine cum cognitione fidei... Sed Sanctus Thomas absolute loquitur de homine, et facit mentionem de homine in suis naturalibus, et de illo dicit quod habet naturale desiderium videndi Deum.*
>
> *...Sed arguitur sic: Aristoteles, de Caelo 50 et 59, dicit quod, si natura dedisset inclinationem astris ad motum, dedisset etiam potentiam et instrumenta, quibus possimus ad beatitudinem pervenire, signum est quod nec dedit inclinationem naturalem ad illam. Ad hoc dicimus quod in hoc dignificat Deus magis nostram naturam, quod dedit nobis potentiam supernaturalem ad illam assequendam*[77].

Otro testimonio, dentro de la misma línea de fidelidad, es Gregorio de Valencia, a quien citamos a continuación:

> *...Hoc ipsum est argumentum excellentiae et dignitatis naturae humanae, quod nec ei ad beatitudinem sufficiat summum, quod ipsa possit naturaliter consequi sine divino auxilio*[78].

Con santo Tomás y Duns Scot resumidos de este modo por Domingo de Soto y Gregorio de Valencia, y junto con la tradición unánime de la gran edad teológica, que ha hallado testimonios aun en los siglos modernos, diremos una y otra vez: *In hoc homo magnificatur, —in hoc dignificatur—, in hoc praeeminet omni creaturae!*[79] Con ellos,

[76] SCOT, *De ordinatione,* Prólogo, q. 1, n. 26: *...in hoc magis dignificatur natura, quam si suprema (felicitas) sibi possibilis poneretur illa naturalis; nec est mirum, quod ad majorem perfectionem sit capacitas passiva in aliqua natura, quam ejus causalitas activa se extendat. (Opera omnia,* t. 1, Roma, 1950, p. 47). *Cf. Lectura...* (t. 16, 1960, p. 16). *Reportata,* q. 3. n. 7: *...Nec per hoc vilifico naturam superiorem, sed dignifico...* Véase Paul VIGNAUX, *Humanisme et théologie chez Jean Duns Scot,* en *la France franciscaine, Recherches de théologie, philosophie, histoire,* 1936, pp. 223-224.

[77] *De sacra doctrina, in Primam,* q. 1, (C. Pozo, *Archivo teológico granadino,* 21, 1958. pp. 218 y 223).

[78] *Commentaria theologica,* t. 2, *In Primam Secundae,* disp. 1, q. 5 punctum 5 (3.ª ed., Lyon, 1603, col. 117 C). *Cf.* t. 1, col. 1219-1229.

[79] *Cf.* S. TOMÁS, *De malo,* q. 5, art. 3; *Contra Gentiles,* 1.3, c. 147, etc. PETRUS TRIGOSUS *(loc. cit.,* p. 12). Véase Henri de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée,* ed. de 1963, pp. 15-20.

y por las mismas razones fundamentales, recusaremos también el principio y la analogía que se hallaban primero entre las objeciones[80], y que han acabado por introducirse dentro del cuerpo de la doctrina, en la edad moderna. Tampoco diremos con Cayetano, como si se tratase de especie de un mismo género, regidas por las mismas leyes: *in materia, vel anima, vel quacumque alia re.* Ni consentiremos en determinar las leyes del espíritu conforme a las leyes de los astros, como él lo hace. Le responderemos que Aristóteles, en su física, pudo haber tenido razón por lo que se refiere a los astros, pero que en todo caso, la analogía no es válida para los hombres[81]. No seremos víctimas de una inducción que en realidad no es más que una petición de principio. Nosotros opondremos una clara respuesta de no aceptación a todos los razonamientos que se funden en un método tan falaz. Constataremos además que Cayetano, dando a la exposición de su pensamiento sobre este punto una apariencia de comentario de la *Summa,* escribe en realidad, como lo ha dicho Etienne Gilson, un *Corruptorium sancti Thomae,* «por desgracia el más eficaz de todos los que se han compuesto»[82]. Uniremos, en cambio, nuestra voz a las de todos aquellos

[80] Esto se halla tanto en Scot, como en santo Tomás o san Buenaventura. *Loc. cit.*, p. 1, n. 7 (t. 1, p. 5). SCOT se objeta: *Omni potentias naturali passivas correspondet aliquod activum naturale, alioquin videretur potentia passiva esse frustra in natura s per nihil in natura posset reduci in actum.* Véase la respuesta, *ibid.*, n. 74 ss. (T. 1, pp. 45 ss.).

[81] CAYETANO, *De potentia neutra,* q. 2, ad 4m, 3.º. *Cf. ibid.,* ad 1m: *...utrum potentiae in rebus naturalibus inventae, in quibus recipiuntur actus supernaturales, naturaliter inclinantur ad illos. Cf.* Henri RONDET, s. j., *Le problème de la nature pure au XVIe siècle, loc. cit.*, p. 492, a propósito de CAYETANO, *In Primam,* q. 1, n. 9-10: Cayetano lee aquí a su maestro con el mismo apriorismo que había leído en san Agustín... habría sido necesario discutir las páginas en donde santo Tomás nos muestra que la grandeza de la criatura racional radica precisamente en estar continuamente dependiente de Dios, y que ella debe esperar de otro el fin para el que ha sido hecha. Pero Cayetano nos ha dicho más arriba que la potencia obediencial era la capacidad de una *cosa (aptitudo rei)* a obedecer a lo que Dios quiere de ella...»

[82] *Cajetan et l'humanisme théologique,* en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* 22 (1956), pp. 133-136. Desde luego, no pretendemos calificar del mismo modo a todo el comentario de Cayetano.

Tocante al punto esencial que estudiamos, la constatación parece ser hoy del todo común. Véase *supra,* cap. 1. *Cf.* Juan ALFARO, s. j., *Lo Natural y lo Sobrenatural, estudio desde santo Tomás hasta Cayetano* (1952), p. 243. Más recientemente Mr. A. PIOLANTI en *Divinitas* 1 (1957), p. 95: *Di fronta all'imperversare del luteranesimo, che mescolava natura a soprannatura, il Gaetano insistette sulla divisione e separazione dei due ordini in modo da negare alla sola natura qualunque desiderio naturale della divina visione. Nel Commentario alla*

que, en el curso de los últimos siglos, la han levantado para rechazar la analogía sacada del *De Caelo;* por ejemplo, el célebre cardenal Brancati de Lauria (1612-1693), conventual, bibliotecario de la Santa Iglesia, «uno de los teólogos más sabios de su época»:

> *Non enim est frustratoria potentia ad beatitudinem, cum homo ex Dei adjutorio possit eam consequi. Esto autem natura dederit ei potentiam passivam et activam ad illam, non tamen proximam, neque proximas dispositiones, quia has dare non potest pura natura. Deus ergo in ordine naturali operans dedit naturae intellectum; et voluntatem inclinatam ad visionem et fruitionem sui; at in eo ordine non dedit ei alia requisita ad videndum et fruendum, sed in alia ordine, elevans nempe humanam naturam ad alium statum et ad numerum civium caelestis Reipublicae; et pro hoc statu cooperatur cum ea ad attingendum beatitudinem nimirum tribuendo lumen gloriae et habitum caritatis, et faciendo et se praesentem per modum objecti. Et sic patet, quod inclinatio illa non est frustra*[83].

De esta forma se nos recuerda, contra una tendencia peligrosa, lo que fue pensamiento común de todos los grandes maestros de la Escolástica, puesto que era el mismo pensamiento de toda la tradición que los había formado.

Non est similis ratio, declaraba santo Tomás:

> *Creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio*[84].

Summa agli ha dato al problema del soprannaturale una impostazione forzata; ha accentuato eccesivamente la distanza ricorrente tra natura e grazia. El autor olvida sólo que el comentario de CAYETANO *in Primam Partem* había sido terminado el 2 de mayo de 1507, mucho antes de la explosión del «luteranismo». De otra parte, admitir con santo Tomás un lazo más orgánico entre naturaleza y gracia, no es admitir una «distancia» menor entre ellas dos, consideradas en ellas mismas; sino todo lo contrario.

[83] Laurentius Brancatus de LAUREA, *Commentaria in quattuor Libros Sententiarum,* Disput. 15, *De appetitu beatitudinis,* art. 6, n. 137 (Romae, 1665, t. 4, p. 339).

[84] *Prima Secundae,* q. 91, a. 4, *ad tertium:* La objeción decía: *Natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irrationales creaturae non habent aliquam legem divinam praeter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multo minus creatura rationalis...* Una repulsa igual de la analogía la hallamos a propósito de la pecabilidad del espíritu: *De veritate,* q. 24, a. 7, ed quintum. *Cf. In 2 Sent.,* dist. 23, q. 1, art. 1, *ad secundum: Non stat comparatio inter corporalem et spiritualem creaturam.*

Y citando, y refutando además, el argumento sacado del *De Caelo:*

> *Creatura rationalis, quae potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quam creatura irrationalis quae hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suae naturae*[85].

Los que habiendo leído a santo Tomás demasiado rápidamente, han puesto aquí la objeción en lugar de la respuesta (y éstos recientemente son muchos), lo han hecho en nombre del «puro aristotelismo» que habría profesado santo Tomás. Pero la falta cometida en la lectura del texto se explica por un doble error de fondo: de una parte, lo que ellos toman por «puro aristotelismo» es más bien un «racionalismo wolffiano», y de otra parte —que es lo que aquí nos interesa— desconocen la originalidad profunda del pensamiento tomista, el cual supone la aportación de «la experiencia cristiana del alma humana *capax Dei*»[86].

Dicendum quod non est simile, decía igualmente san Buenaventura:

> *...Objicitur quod in omnibus creaturis, si distant a suo termino, ad quem ordinantur, data est virtus, per quam possint ad illum finem pervenire; sicut patet in igne, qui cum deorsum est, sua levitate potest sursum ferri; ergo, aut liberum arbitrium miserabilius fuit inter caeteras creaturas, aut, si aliae creaturae per naturam habent potentiam perveniendi ad suum finem, videtur multo fortius, quod et hoc homo posset per virtutem naturae, ante statum miseriae.*
>
> *Ad illud quod objicitur, quod aliae creaturae possunt pervenire in*

[85] *Prima Secundae,* q. 5, a. 5 (*Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem*), *ad secundum. Cf.* La objeción: *Homo cum sit nobilior irrationalibus, creaturis, videtur esse sufficientior; sed irrationales creaturae per sua naturalia possunt consequi suos fines; ergo multo magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.*

[86] Lo explica el padre Luis B. GEIGER, o. p., *S. Thomas et la métaphysique d'Aristote,* en *Aristote et saint Thomas* (Louvin, 1957), pp. 175-220, especialmente p. 217. *Cf.* Andrés HAYER, s. j., en *Teoresi,* (1954), p. 127. Los mismos lectores han podido engañarse debido a algunas fórmulas en las que santo Tomás habla solamente de un deseo ilícito: así por ejemplo a propósito de la esperanza (*De spe,* q. 1, ad 8m) o de la caridad (*In 3 Sent.,* dist. 27, q. 2, a. 2, *ad quartum*). *Mutatis mutandis,* se puede aplicar, al comentar a santo Tomás, las relaciones del espíritu y del mundo material a lo que él dice respecto a las relaciones del mundo natural y del mundo de la fe. El saca del mundo material conceptos y teorías, que no pueden tomarse sino como meras semejanzas. *Cf. In Boetium de Trinitate,* q. 2, a. 3: *(In sacra doctrina, philosophia possumus uti) secundo, ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fieri.*

> *finem, ad quem sunt, per virtutem naturae: dicendum, quam non est simile; quia finis naturae rationalis est summum bonum, quod est supra omnem naturam. Finis vero aliarum creaturarum est bonum creatum, quod est infra terminos naturae. Ideo creatura rationalis magis indiget dono gratiae ut possit pervenire in suum finem, quam aliae creaturae*[87].

Esta había sido la doctrina expuesta por Eudes Rigaud:

> *...Quaelibet alia creatura inferior habet virtutem assequendi illud ad quod est, quia super ipsam non est, quoniam natura pura est; non sic homo...*
>
> *Nec propter hoc (homo) imperfectior erat aliis creaturis, quia ultra id quod erat natura, erat etiam creatura rationalis...*
>
> *Appetere enim beatitudinem, majoris est nobilitatis, quam posse in quemlibet actum naturalem, vel posse assequi quodcumque naturale objectum...*[88]

Esta era también la doctrina de la *Summa* de Alejandro de Hales[89], y será la misma de Pedro-Juan Olivi[90]; la de Mateo de Aquasparta, respondiendo como siempre a la misma objeción: *Nec derogat nobilitati naturae, quod in illud sua virtute non potest; immo attestatur nobilitati; quod ad tam nobilem finem ordinatur...*[91]; será igualmente la de Duns Scot, con su perentorio: *Non est ad propositum!*[92]

¿Será posible ser más claro, y condenar más claramente por anticipado los excesos de la moderna concepción, de consecuencias tan

[87] *In 2 Sent.,* dist. 29, a. 1, q. 2 (Quaracchi), t. 2, pp. 698 y 699). El hecho de que el objetante hable primero del libre albedrío y no de la naturaleza en general, no cambia para nada el conjunto de la objeción, y por consiguiente tampoco la respuesta. La expresión *dicendum quod non est simile* es frecuente en Buenaventura.

[88] *Quaestiones de gratia et libero arbitrio,* éd. padre PERGAMO, *Studi Francescani,* 7-8 (1935-36), pp. 97-98. *Cf.* padre Lorenzo M. BERARDINI, O. F. M. Conv., *La nozione del soprannaturale nell'antica Scuola Francescana* (Roma, 1943), pp. 91-92.

[89] *Summa,* de ALEJANDRO, n.° 510 (Quaracchi, t. 2, pp. 744-747).

[90] *In 2 Sent.,* q. 56 (*Bibl. Franciscana medii aevi,* t. 5, 1924, p. 301; éd B. Hensen): *...Non solum secundum fidem, sed etiam secundum rectam rationem constat quod omnis natura rationalis est per essentiam talis quod proprius et ultimus ejus finis non potest per naturam creatam acquiri, sed solum per agens supernaturale,* etc. OLIVI añade: *Et tamen haereticum et erroneum esset dicere quin omnis natura rationalis ex sua essentia et natura exigat talem perfectionem et finem, unde et pro tanto est ei naturalis,* etc.

[91] *De gratia,* q. 5 (p. 114).

[92] *De ordinatione,* prol., a. 1, p. 26 (*Opera omnia,* t. 1, Roma, 1950, p. 47).

graves? ¿Se puede creer verdaderamente que el hecho de haber traspasado la objeción en el lugar de la respuesta no ha sido sino para «llevar hasta el extremo» una respuesta a la objeción? ¿Se puede designar esta inversión como un simple desarrollo, o como una precisión hecha a la doctrina de los antiguos? ¿No se desprende, por el contrario, de estos textos de santo Tomás, de san Buenaventura y de otros como ellos, una cierta concepción del hombre más paradójica sin duda —no podemos evitar el vocablo—, pero también más armoniosa y más noble que aquella otra que ha prevalecido posteriormente? Que la naturaleza humana —no pueda desear con un deseo verdadero, un deseo verdaderamente ontológico, sino el fin que ella es capaz de alcanzar por sí misma o de exigir las fuerzas correspondientes es un principio invocado por muchos escolásticos modernos a la manera de un primer principio: pero digámoslo otra vez con el padre Guy de Broglie, no es más que una «falsa evidencia»[93]. «Una verdad de simple buen sentido y de total sosiego», decía uno de sus protagonistas, el padre Pierre Descoqs[94], con la persuasión que con ello le daba autoridad. Y es esto en efecto: fruto de esta especie de buen sentido adormecido que cierra el paso a cualquier verdad. De este «buen sentido» superficial que rehúsa toda paradoja y la califica de «incoherente» y de «abuso de vocablos»[95]. De este «buen sentido» vulgar, que no cesa de minimizar al cristianismo, pero que el cristianismo remueve cada vez que se le toma en serio, tanto por la reflexión como por la experiencia de la vida:

> «Siempre que se forma una teoría, que parece dar una cierta satisfacción al buen sentido, pero sin impulsar adelante al espíritu humano, el cristianismo aparece como el *stimulus* divino, que mediante sus dogmas tan elevados e inaccesibles, trastorna la economía ficticia de una sabiduría inmóvil, y lanza la razón a la búsqueda de sí misma. No solamente la discute, sino que, mediante los dogmas de los que hemos hecho mención, le proporciona un motivo de penetrar dentro de sí mismo, un medio para reflexionar y analizar sus propios principios»[96].

La especulación racional no es la única que se aprovecha así de este *stimulus* divino, que cierta filosofía del «buen sentido» quisiera

[93] Ya en 1924, *Recherches de sc. rel.*, t. 14, pp. 228-229, etc. Lo mismo L. VEUTHEY, *De naturali desiderio..., Miscellanea Franciscana*, 39 (1939), p. 215.

[94] *Autour du mystère de notre élévation surnaturelle, Nouvelle revue théologique*, 1939, pp. 416 y 417.

[95] *Cf.* D. PALMIERI, *Tractatus de ordine supernaturali*, 2a. ed. (1910), p. 155: *Non cohaerent sibi partes hujus systematis, et abusus fit verborum.*

[96] Frédéric MORIN, *Dictionnaire de philosophie et de théologie scolastiques*, t. 1, col. 63-64 (Migne, *Encyclopédie théologique*, t. 21, 1856).

eliminar: la reflexión teológica necesita también ser estimulada contra una tentación de facilidad, y contra la perpetua reviviscencia del «buen sentido», con el fin de mantenerse digna de la fe que quiere poner por obra.

Además, esta «verdad de simple buen sentido» se nos ha revelado contraria al pensamiento de todos los grandes maestros de la Escolástica. Santo Tomás, como hemos dicho antes, conoce bien el principio general del que ahora abusa el «buen sentido» moderno: *Desiderium autem naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest*[97]. Pero es en verdad muy remarcable que no lo invoque como un principio universal y que rehúse aplicarlo mecánicamente al caso del espíritu creado en relación con su último fin[98]. Nuestra «verdad de simple buen sentido» no nos lleva, por tanto, a este principio tomista. *Mutatis mutandis*, ella es en todo caso el equivalente, en el orden ontológico, del principio que establecería Karl Marx en el siglo pasado, dentro del orden noético. El hombre, dicen nuestros flamantes teólogos, los teólogos del «buen sentido», no desea jamás sino el fin que pueda alcanzar[99]. *Natura secundum se non habet inclinationem nisi infra naturae limitae*[100]. El hombre, dice de un modo parecido Marx, no se propone más que aquellos problemas que puede resolver[101]. Por el contrario, san Gregorio el Grande dice: «Si el alma no fuese tan grande, jamás se plantearía semejantes cuestiones; y si ella no fuese tan pequeña, resolvería al menos aquellas cuestiones que se habría planteado»[102]. Lo mismo nos dice san León el Grande: *Magnarum hic*

[97] *In 3 Sent*, dist. 27, q. 2, ad quartum.

[98] En el pasaje citado, se trata solamente de un deseo objetivo y particular, consecutivo a un amor de amistad. En otros casos, se tratará de un deseo no solamente efectivo, sino también eficiente, o como dice santo TOMÁS, *(cf. supra*, cap. 5). «suficiente». Así *De spe*, q. 1, a. 8; *Prima Secundae*, q. 62, a. 3; *De virtutibus in communi*, a. 10.

[99] *Cf.* JAVELLI, o. p., *In primum tractatum Primae Partis: ...Ex quo cognoscit (purus philosophus) effectum primae causae, puta motum aeternum, desiderat scire primam causam; et tamen non sequitur quod naturaliter desideret scire essentiam suam (ejus), cum non habet facultatem perveniendi ad talem statum.* (Fol. 21 V.). He aquí un razonamiento que no se hallará en santo Tomás. Se comprende, sin embargo, que haya podido nacer a partir de su texto. *Cf.* Henri de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu* (1956), pp. 169-173.

[100] *In C. Gentiles* (Sestili, t. 1, 1897, p. 41).

[101] Etienne BORNE, *Passion de la Verité* (1962) p. 169, dice además que para él «la historia es una providencia atea que no suscita a la humanidad sino aquellas dificultades que puede luego abolir».

[102] San GREGORIO, *Moralia in Job*, 1.8, p. 32, n. 54: *Requirit (mens nostra) scire quod sibi respondere non sufficit, et sub eo ignara deficit, quid prudenter requirit.*

vigor est mentium... ibi figere desiderium, ubi nequeat inferre conspectum[103]. Tanto si se trata del ser como del conocer, nos hallamos siempre con la misma paradoja humana, esta paradoja de base que nos fuerza a reconocer su correlativo, la paradoja cristiana. He ahí el fondo de este «humanismo» que Paul Vignaux denomina «el humanismo medieval»[104] y que podría llamarse simplemente el humanismo cristiano, mucho más profundo que lo que se acostumbra a designar con estos vocablos. Del mismo modo que los «cestos» de las Escrituras budistas, según el Mahayana, «no tienen tapadera», así el espíritu humano «no tiene límite»[105], y si debe hallar un día el descanso y la plenitud del gozo, será sólo a condición —es san Gregorio quien nos lo asegura—[106] de pasar más allá de sí mismo, mediante la gracia de una Fuerza superior.

En resumen, para obtener una visión coherente y simple de nuestro sistema, la inteligencia debe liberarse de una doble imaginación: la que le hacía concebir a Dios a la manera de un hombre, y la que le llevaba a concebir al hombre a la manera de un «ser natural». Lo que pudo haberse tomado en un principio como condiciones del pensamiento en este problema del fin sobrenatural no eran más que condiciones previas de representación, aproximaciones del sentido común, analogías todavía groseras, que era preciso criticar una tras otra, aunque de un modo distinto. De ahí que si la crítica aparece justificada, debamos entrar con resolución en esta «fase negativa» que acabamos de indicar. No hallaremos sin embargo una posición de absoluto reposo. Este género de posiciones no existe en lo que se refiere a los problemas humanos esenciales o las preguntas esenciales de la inteligencia de la fe. Tendremos en cambio un comienzo de reflexión que no carecerá de una base segura ni de una firme orientación, pero que tendrá por destino no conocer un término. La inteligencia humana está hecha de este modo, y

Amplam se simul et angustam considerans, equalem se veraciter aestimet, ignorat quia, si ampla non esset, hoc ipsum saltem quod ipse requirit inveniret. (PL, 75, 835 BC). *Cf.* J. B. METZ, en *Archives de philosophie,* 24 (1961), p. 267, sobre el destino espiritual del hombre, que siempre tiene en su mente más cuestiones de las que ella puede resolver.

[103] *In Ascensione sermo* 2, c. 1 (*PL,* 54, 597 C). *Cf.* Edouard THURNEYSEN, sobre «aquellas grandes interrogantes críticas que ponen en cuestión todo lo nuestro humano, aquellos grandes interrogantes sobre el más allá»: *Dostoievski ou les confins de l'home,* trad. Maury, p. 156.

[104] *La pensée au moyen âge,* pp. 132-133.

[105] *Cf.* Henry DUMÉRY, *La philosophie de l'Action* (1948), p. 172.

[106] *Moralia in Job,* 1.20, c. 27, n. 56: *Tunc vero ad verae laetitiae viriditatem pervenit, quando, per aeternae contemplationis gratiam sublevata, etiam semetipsam transit. (PL,* 76, 171 B).

no sería humildad no admitirlo: poseyendo el poder de criticar sus propias representaciones —poder que no puede menos de ejercer desde el momento que toma conciencia de ella— no tiene un poder igual para reemplazarlas. Ella llega a descubrir, por una reflexión metódica, lo que estas representaciones tienen de inadecuado: es precisamente en esto, en este mismo acto en que ella constata su debilidad, donde brilla su grandeza, puesto que esta debilidad no se manifiesta sino debido a que es juzgada. Pero en compensación, la inteligencia no poseerá jamás la fórmula adecuada que pondría fin a su búsqueda. Sería lo mismo que salirse de su propia condición. He ahí por qué en ciertos momentos puede creer que con esta obra de reflexión no hace más que obra negativa. Al menos parece comprometer con esta serie de pasos demasiados sutiles la verdad que creía haber asegurado globalmente al principio, a pesar de que la expresión espontánea con que la había formulado fuese, desde luego, todavía grosera. Bajo estos antropomorfismos, y en estos conceptos en los que la imaginación tenía un papel tan grande, guardaba al menos una verdad cierta. La tenía *in tuto.* Por el contrario, ¿está uno seguro de que ahora esta verdad no será puesta en duda?

He ahí la objeción —o mejor el temor instintivo, irracional— que despertará siempre todo ensayo de reflexión real. Tal es, diremos también, la tentación que acecha a la inteligencia para impedir su labor. La vida del espíritu no se concibe sin un elemento de búsqueda continuo: *Quamdiu vivimus, necesse habemus semper quaerere*[107]. Lo mismo que la vida del cuerpo, es inevitablemente fuente de «inquietud». Lo es aún en el asentimiento más firme de la fe. El enunciado de cada dogma viene a ser como la apertura de cada uno de los sellos del *Apocalipsis:* «es como quien suelta problemas sobre la Humanidad»[108]. Santo Tomás lo declara respecto al creyente: *motus cogitationis in ipso remanet inquietus*[109], y ¿él mismo no ha dado ejemplo «de una dialéctica

[107] Hugo de san VÍCTOR, *De sacramentis,* 1.2, p. 14, c. 9 (*PL,* 176, 570). *Cf.* San AGUSTÍN, *De Trinitate,* 1.15, c. 2, n. 2: *Fides quaerit, intellectus invenit... et rursus intellectus eum quem invenit adhuc quaerit* (Bibl. august., 16, p. 422); *In Psalmum* 118, *sermo* 3, n. 1: *Ita soluta est quaestio ista, ut difficilior altera nasceretur.* (CCL, 40, p. 1671), etc.

[108] *Paul Claudel interroge l'Apocalypse* (1952), p. 19, nota. También la revelación cristiana aparece «a través de la historia, como lagran estimulante de la razón, y no como el yugo impecable de una dura servitud»: Frédéric MORIN, *Dictionnaire de philosophie et théologie scolastiques,* t. 1, advertencia (Migne, 3e *Encyclopédie théologique,* t. 21, 1856, p. 10).

[109] *De veritate,* q. 14, a. 1, ad 5m. Igualmente, *Secunda Secundae* q. 2, a. 1; la *cogitatio fidei* que da origen a la *teología* no viene detenida por ésta, sino cultivada.

muy viva, de un tal soplo de discusión indefinida que llega a plantear, como se ha dicho, tantos problemas como los que resuelve?»[110] Sólo la actividad divina, si está permitido expresarse así, es inmóvil[111]. Y por otra parte, sólo la muerte es *reposo total*. En nosotros, la inteligencia se teme a sí misma. En esta búsqueda que es siempre «inquietud» y en esta inquietud que es siempre «disputa» íntima, ella teme sentirse dividida de sí misma, no reconocerse ya, y hallarse metida sin fin en un círculo de problemas[112]. Teme engendrar su propio vértigo...

Que se dan reflexiones mal llevadas, e «inquietudes» de remolino, está claro. Pero no está menos claro que en el caso presente el temor no es fundado. Puesto que se trata de una «inteligencia de la fe» que supone siempre como base los datos de la misma fe, como condición primera y permanente. Se trata de una búsqueda que no cesa de regirse según esta fe. No puede orientarse respecto a ella hacia una dirección anormal. No busca sobrepasarla. Es más: congenialmente modesta, no busca poseerla mejor. La fe tiene su luz propia, que puede ser en la inteligencia del simple creyente muy superior a la que tiene el mejor de los teólogos. El esfuerzo de «la inteligencia» no puede pretender sino llegar a entender mejor de un modo reflexivo los datos de la fe —lo que tiene ya su valor, y además corresponde a una necesidad. Bajo este doble título, un esfuerzo semejante tiene ya de por sí una plena justificación. Pero, lo repetimos, se desarrolla del todo dentro de este dato, y cada una de sus etapas será siempre medida por él tocante a sus mismos resultados.

Sin embargo, no todos los espíritus sienten por igual la necesidad de realizar un esfuerzo semejante. Muy a menudo no pueden pasar sin darse, en el plano donde se mueve habitualmente su especulación natural, una cierta visión coherente de los dogmas, una visión más sistemática que la enseñanza de la Iglesia, de suerte que estos dogmas les sean más asimilables y se logre prevenir posibles desviaciones. En resumen, no pueden prescindir de una cierta teología. De ahí la utilidad

[110] Louis FOUCHER, *La philosophie catholique au XIXe siècle* (1955), p. 268.

[111] *Cf.* Juan SCOT, *De divisione naturae*, 1.1, c. 12: *Deum moveri non extra se dice, sed a seipso, ad seipsum... Non enim in ipso proprie status aut motus dicitur. Haec enim duc opposita sibi invicem esse diventur; opposita autem in eo cogitari vel intelligi vera ratio prohibet* (*PL*, 122, 453 A).

[112] *Cf.* el admirable comentario de Hugo de san VÍCTOR, *In Eccl.*, homilia 17, sobre: *et mundum tradidit disputationi eorum. Disputatio sua ipsa affligit (Hominem). Et merito, quia disputatio inquietudinem semper significat et concertationem... Et ipsa inquietudo disputatio magna est, quam habet homo in instabilitate sua, ut non sentiat idem, quoniam divisus est et alius factus, ut non sit unus totus. Considerate nunc magnam disputationem quam exercet homo super terram. Multa enim est, et prolixa, et involuta nimis; ut non facile finem habere possit, donec homo ipse finem accipiat...* (*PL*, 175, 237 CD).

permanente de las teorías que se construyen, mediante un arreglo de los conceptos, y a partir de unas representaciones no criticadas, en el interior del sentido común. Dionisio el Cartujo caracterizaba muy bien las teorías de este género, diciendo que parecían *minorem difficultatem et admirationem includere, ac magis valere ad satisfaciendum vulgaribus*[113]. Puede ser que su valor intelectual sea débil. Admitirlas, dejarles un sitio, aun en el preciso momento en que se descubre su debilidad, no es con todo puro pragmatismo, puesto que ellas son útiles no para cualquier finalidad, sino *para el mantenimiento de una verdad*. El valor de verdad que poseen, a pesar de ser débil, no es sin embargo nulo. El rechazarlas sin miramiento conduciría al error. Hemos evocado al empezar este estudio un caso que pertenece a este género, o sea, la teoría dicha de la «ciencia media»: es un apoyo necesario para todo el que tenga necesidad de concebir las relaciones de la gracia y de la libertad humana dentro de un sistema organizado que, de otro modo, no podría salvar en él la idea de libertad como es debido[114]. Podríamos hallar un ejemplo análogo en aquella otra teoría, que refuerza la emitida por san Anselmo, y que enfrenta en el seno de Dios la justicia y la misericordia; lo mismo podría decirse de otras teorías...

No debe sin embargo creerse que semejantes teorías, pisando sobre terreno aparentemente más firme, estén siempre exentas de peligros. Si su mediocridad las protege contra cualquier riesgo de heterodoxia virulenta, pueden en cambio, al presentar una solución demasiado fácil, embotar la paradoja de la fe. En todo caso, una reflexión más interesada por la verdad, como debe intentarlo la teología, no podría contentarse con esto. No es que busque llevar más lejos aquellas mismas teorías: al contrario, mediante un movimiento regresivo, vuelve sobre sus presupuestos, instituye su crítica, tratando de purificarlos de cuanto había en ellos de demasiado imaginativo y aún indigno del Objeto divino. De esta suerte no engendra ninguna especie de fluctuación en el espíritu. Permaneciendo sumisa a este Objeto divino, en el modo como le viene propuesto auténticamente, no queda jamás sin sólidas raíces o

[113] *Opera omnia*, t. 26, p. 642.

[114] El padre Agustín VALENSIN, ha justificado intelectualmente este género de pensamiento y lo ha llevado hasta su caso extremo, en un párrafo de su pequeña obra *Autour de ma Foi* (1948), pp. 114-116. Notemos, sin embargo, que tamañas teorías, al mismo tiempo que sirven para conservar una verdad sobre la que se fija la atención, comprometen con ello generalmente una verdad complementaria, que no interesa menos salvar algunas veces. Se sabe muy bien cuál es el punto débil del molinismo. Por nuestra parte, hemos intentado demostrar hasta qué punto la teoría moderna de la «naturaleza pura», con su idea de la beatitud natural y todo lo que la acompaña, había fatalmente atizado en parte el fuego.

referencias precisas. Está *fijamente orientada.* Su «inquietud» es sana, de acuerdo con la condición humana y con la vida de la fe. Sin embargo, sabe por anticipado que no llegará jamás a una teoría que en último término llene del todo y sea completa. Este resultado no es propio ni de la tierra, ni del cielo. Toda la Tradición nos lo proclama: una de las formas de la fecundidad del Misterio es precisamente la de engendrar en el pensamiento del hombre un movimiento que no puede detenerse. Asustarse por ello sería falta de fe. La inteligencia creyente se entrega sin temor a este trabajo, con una humildad confiada, y sabe bien que este trabajo, lejos de poner en duda la verdad del Misterio reconocida de antemano y mantenida incesantemente, no intenta sino demostrar que es cada vez más profunda y más admirable. *Longe mirabilius, longeque secretius*[115].

[115] San AGUSTÍN, *Confesiones*, 1.2, c. 31, n. 41 (Bibl. august., 14, p. 342).

IX. LA PARADOJA SUPERADA POR LA FE

Este misterio de lo sobrenatural que es el misterio de nuestro destino divino, representa algo así como la forma en cuyo interior se inscriben todos los demás misterios de la revelación. Los aspectos bajo los que puede ser considerado son numerosos. Lo son igualmente los problemas que suscita al espíritu. La antigua Escolástica se ha dedicado principalmente a elucidar el que plantea el hecho de que una inteligencia creada, y por lo tanto finita, sea llamada a ver a Dios inmediatamente, tal como El es en sí mismo. *Nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam*[1]. Ver a Dios «cara a cara», conocerlo «como El se conoce», establecer con ello una comunidad de vida y de amor recíproco: ¿cómo es esto posible? Desde entonces, sobre todo a partir del siglo XVI, otro problema ha atraído cada día más la atención. Si es verdad que esta visión de Dios *per essentiam* es nuestro destino efectivo, también es por consiguiente el Bien por excelencia hacia el cual tiende, de una manera u otra, «el deseo de nuestra naturaleza»: ¿cómo puede entonces ser gratuita del todo? He ahí una segunda antinomia que se añade a la primera. Nosotros somos una criatura y, con todo, se nos ha hecho la promesa: veremos a Dios. El deseo de verle a El, está en nosotros, en nosotros mismos, y sin embargo no llega a colmarse sino gracias a un puro beneficio. No nos asombremos ante tales antinomias. Surgen a raíz de cualquier misterio. Son el signo de la verdad que nos desconcierta. «La fe abarca varias

[1] Santo TOMÁS, *Contra Gentiles*, 1.3, c. 52.

verdades que parecen contradecirse». «Es siempre concordia entre dos verdades opuestas».

Decía también Pascal que «existían un gran número de verdades, tanto de fe como de moral, que parecen repugnarse mutuamente, y sin embargo todas subsisten dentro de un orden admirable». Los heréticos, «no pudiendo concebir la relación entre dos verdades opuestas, y creyendo que la afirmación de una incluye la exclusión de la otra, se adhieren a una mientras excluyen a la otra, y piensan que nosotros hacemos lo contrario»[2]. Al hablar así, el autor de los *Pensamientos* no desarrollaba solamente un tema familiar entre los escritores de Port-Royal. Expresaba una convicción tradicional de todos los tiempos dentro de la Iglesia. Los contradictores ortodoxos de Marción lo habían puesto ya en valor, en los siglos II y III. Tertuliano, escribiendo contra Praxeas, constataba a propósito del dogma de la Trinidad: «Los espíritus simples, al no comprender que la unidad de Dios no excluye la organización (la economía), tiemblan con esta palabra»[3]. Mucho más tarde, en el siglo XIV, el gran teólogo de la ortodoxia griega, Gregorio Palamas, hacía decir a su portavoz Teófano, en un diálogo sobre la comunicabilidad y la incomunicabilidad de Dios y de las cosas divinas:

> Como ves, oh Teótimo, los más venerables teólogos —Atanasio, Basilio, Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Máximo— nos enseñan dos cosas. Por una parte, nos dicen que la esencia divina es incomunicable; por otra, que es de alguna manera comunicable; nos dicen también que participamos de la naturaleza divina, y que no participamos de ella en absoluto. Hace falta que retengamos una y otra afirmación, y las pongamos juntas como la regla de la verdadera fe. Los que adoptan una de ellas para combatir a la otra, deben ser reprochados por impíos e insensatos. En realidad, no se adhieren de ninguna manera ni a una ni a otra; ellos se contradicen entre sí o se contradicen a sí mismos. Sin embargo, los santos les habían advertido que esta doctrina de la contradicción es propia de los espíritus estrechos, mientras que todas las cosas resultan armoniosas y concordes para el hombre inteligente, que medita con rectitud las cosas de Dios»[4].

Bossuet descubre exactamente la misma ley en su *Historia de las Variaciones:*

> Siempre que hace falta conciliar dos verdades que parecen contradictorias, como en el misterio de la Trinidad y en el de la Encarnación, el ser igual y el ser por debajo, y en el sacramento de la Eucaristía el estar presente y en figura, se crea naturalmente una especie de lenguaje que parece confuso, a no ser que se tenga, por decirlo así, la llave de la Iglesia y la entera comprensión de todo el misterio[5].

[2] *Pensées.*
[3] *Adversus Praxeam,* c. 2, y 3.
[4] *Theophanes* (PG, 150, 932 D).

Se ha hecho notar a menudo que las distintas confesiones protestantes eran con frecuencia religiones de antítesis: ¿autoridad o libertad? ¿Biblia o Iglesia?, etc. La plenitud católica ofrece en cambio un carácter de síntesis. Sólo que no se trata de una síntesis inmediata, ni efectuada humanamente. No se posee por la luz de la razón: se la cree, primeramente, dentro de la noche de la fe. Se comienza, dice también Bossuet, por retener «los dos cabos de la cadena». Síntesis, por lo tanto; pero síntesis antinómica para nuestra inteligencia natural, antes de ser síntesis luminosa.

Hace falta decir lo mismo tanto de cada uno de los misterios en particular, como de sus relaciones entre ellos, de su concordia igualmente necesaria con las verdades de orden racional. El amor es el acto gratuito por excelencia —y el cristianismo lo proclama mandamiento: ¡cuántos problemas no nacen de aquí! El Señor dice en Zacarías: «Volved a mí, y yo volveré a vosotros»; he ahí un argumento para alimentar a la herejía pelagiana. Pero está escrito en las *Lamentaciones*[6]: «¡Haznos volver a Ti, Yahvé, y volveremos!»; he ahí otro argumento para fomentar la herejía opuesta. La Iglesia no escoge: retiene ambos textos y los cita conjuntamente en sus concilios[7]. Igualmente, si el Verbo es engendrado, ¿cómo puede ser eterno?, y si depende del Padre, ¿cómo puede ser igual a El? He ahí como los arrianos reportan un doble triunfo. Pero ya antes de examinar nada, Hilario de Poitiers les responde que vale más fiarse de la Palabra divina que de los razonamientos de la astucia humana. El nacimiento eterno del Verbo en el seno de Dios, como su calidad de Hijo igual y sujeto al Padre a la vez son para él misterios de fe, y no se sorprende de no poseer de golpe en su razón la llave para comprenderlos[8]. San Agustín, después de haber meditado durante largo tiempo sobre la unión de la gracia y la libertad, y después de habernos dado explicaciones sobre ello que son todavía para nosotros verdaderos rasgos de luz, escribe no menos consciente de las dificultades siempre nuevas: *Quaestio ista... ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari gratia Dei*

[5] L. 4, c. 32 (*Oeuvres, éd. Lachat,* 14, 1863, p. 166).
[6] *Zach,* 1, 3. *Lam.,* v. 21.
[7] *Cf.* Concilio de Trento, sesión 6, c. 5.
[8] San HILARIO, *De Trinitate,* 1. 11, c. 12; 1. 12, c. 18 y c. 26-31. *Cf.* P. SMULDERS, *La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Potiers* (Roma, 1946), pp. 173 y 178-180.

videtur, quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri[9]; ¿y quién será el teólogo tan seguro de su sistema que no deba apropiarse semejante afirmación? Scheeben lo señalaba en el siglo pasado, constatando como todos nosotros «dos enseñanzas de la Iglesia que parecen oponerse como contradictorias y que sin embargo las dos han sido firmemente mantenidas por ella»[10].

Hallamos en Orígenes una constatación parecida. Es a propósito de otro problema que actualmente ya casi no nos inquieta. Dios, razonaba Orígenes, debe ser creador y todopoderoso desde toda la eternidad, y sin embargo no puede admitirse que exista una criatura co-eterna con Dios. Pero poco importa la ocasión, e igualmente la solución dada. Lo que nos interesa aquí, es el alcance universal de la observación que suscita a Orígenes la aparente contradicción, a raíz de la lucha que desencadena en el seno del espíritu: *Cum ergo inter se humanarum cogitationum atque intellectuum pugna sit, rationibus utrobique validissimis occurrentibus se repugnantibus, et contemplantis sensum in partem suam quamque torquentibus...* y siempre, después de cada esfuerzo y de cada destello de la inteligencia, *rursum in hoc humana intelligentia hebetatur...*[11] San Agustín, en el *De Trinitate*, emite análogas reflexiones a propósito del mismo problema[12]. Guillermo de Saint-Thierry, sutil psicólogo de la fe, observaba igualmente las *haesitationes cogitationum* que no pueden dejar de acompañar a las *fidei cogitationes;* pero él tranquiliza inmediatamente al alma fiel que las sufre, invitándola a no confundirlas con otra clase de vacilación o de inquietud procedente de una cierta *rationalitas improba* y que toma una actitud agresiva en relación a la fe[13].

Insistiendo una vez más, ¿no revela semejante manera de hablar la experiencia de cualquier teólogo digno de ese nombre, o la de cualquier creyente que reflexiona sobre el misterio?

Los casos no son evidentemente los mismos. Es posible que alguna vez el dato dogmático libere a la inteligencia de ilusiones y prejuicios que no tenían nada de racional, al obligarle a un esfuerzo de confrontación con ella misma. Es posible también que la repercusión de

[9] *De gratia Christi*, c. 47, n. 52.

[10] *Nature et grâce* (trad. Fraigneau-Julien, 1957), p. 48.

[11] *De principiis*, l. 1, c. 4, n. 4 (éd. Koetschau, pp. 67 y 66).

[12] *De Trinitate*, l. 1, c. a, n. 3: *Proinde substantiam Dei sine illa sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et plene nosse difficile est; et ideo recessaria purgatio mentis nostrae, qua nondum praediti, fide nutriamur, et per quaedam tolerabiliora, ut ad illud capiendum apti et habiles efficiamur, itinera ducimur.* (*PL* 42, 821).

[13] *Speculum fidei* (*PL*, 180, 388 D y 378 A; *cf.* 381 B).

la revelación sobre la experiencia humana provoque indirectamente la formación de nuevos conceptos, gracias a los cuales lleguen fácilmente a disiparse las contradicciones contra las que se tropezaba anteriormente. Pero estas explicaciones, aun cuando jueguen su papel, son insuficientes para dar cuenta de los casos más importantes. Al menos no la dan hasta lo último. La única respuesta adecuada consiste en recurrir a la misma idea del misterio.

Esta idea del misterio es perfectamente admisible por la razón, desde el momento que se admite la idea de un Dios personal y transcendente. La Verdad recibida de El sobre El *debe* escapar a nuestra aprensión, en virtud de su misma inteligibilidad superior: *intellecta*, no puede ser *comprehensa*. Distinción elemental, sobre la que Descartes puede entenderse tanto con san Agustín como con los Escolásticos. ¿Cómo podría creerse razonablemente, como hace Malebranche, que «el Verbo comunica sin reserva todo cuanto posee en calidad de Verbo y de Sabiduría eterna, cuando se le interroga mediante una atención formal?[14] ¿Cómo podrá creerse al menos que una inteligencia finita sea capaz de recibir esta comunicación en su integridad? La verdad revelada nos es por tanto un misterio, es decir que ofrece este carácter de síntesis eminente cuyo último lazo permanece irremediablemente oscuro[15]. Es un dato que resiste siempre a los esfuerzos realizados con el fin de lograr unirlos plenamente. Una filosofía de puro entendimiento no puede menos de oscurecerse ante esto, no por el contrario una filosofía que reconozca a la vez en la inteligencia humana la potencia que posee de pronunciar la verdad, y este abismo de oscuridad es donde la retiene su doble condición de criatura carnal. «O bien, o bien», sentencia siempre el entendimiento, que cree poder decir la última palabra en todo, porque se constituye a sí mismo como la medida de todo y confunde sus límites con los límites del ser. El reprocha al pensamiento cristiano el alimentar «una especie de apetito para lo absurdo y lo

[14] *Cf.* FÉNELON, *Réfutation du système du P. Malebranche*, c. 19 (éd. de Paris, t. 2, 1848, p. 115). Lo que un León Bruschvicg apreciaba en Malebranche era este pensamiento racionalista. *Cf.* Henri de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu* (1956), cap. 5.

[15] Etienne BORNE adopta una posición análoga, generalizada filosóficamente, en *Passion de la Vérité* (1962), p. 249: «Lo propio de la fe es creer... en la convergencia misteriosa y real de dos verdades. Y esta convergencia no se obtiene gracias a un medio mediocre que privaría a cada verdad de lo que ella tiene de característico, llevándole diplomáticamente a hacer concesiones a la otra; el deber unificador del espíritu es el de asumir de cada una lo que tienen de tajante y abrupto, y tomarlas conjuntamente, opuestas y unidas, siendo como es verdad, que la tensión entre las verdades, vista y experimentada de parte del hombre, es la verdad de las verdades».

contradictorio»; al confundir lo incomprensible con la ininteligencia, hace de la afirmación del misterio un «sofisma», una transgresión «indebida» de los límites del sentido común y de la razón[16]. La idea de la Trinidad, por ejemplo, o la misma idea de un Dios personal infinito, es para él la idea de un círculo cuadrado. Por todas partes halla «contradicción basada, absurdidad sistemática, vicios lógicos», etc. O también, tacha a la omnipresencia de Dios, que santo Tomás profesa junto con toda la tradición católica, de «panteísmo implícito». Esta filosofía del entendimiento, tan estrecha como tajante, es una filosofía del dilema y de la univocidad. «La contradicción no os repugna suficientemente», escribía Renouvier a Secrétan, a propósito de problemas que no concernían a la misma revelación, sino al Ser de Dios»[17]. Pensaba que su corresponsal abandonaba el derecho a la reflexión propia del filósofo para caer en el campo arbitrario de los teólogos que «se esfuerzan en elevar el pensamiento por encima de sus condiciones, y buscan la verdad fuera de las leyes del entendimiento, y la realidad fuera de la conciencia»[18]. Ahora bien, en este reproche uno creería oír la voz de algunos teólogos de nuestros días, dispuestos también a hablar de contradicción cada vez que ven proponer dos términos aparentemente antinómicos[19]; de esta suerte rechazan cualquier verdad que les sorprende, sin darse cuenta de que deberían hacer otro tanto, según su criterio, con respecto a muchas otras verdades, de razón o de fe, que son impugnables y que sólo la costumbre les impide sorprenderse ante las mismas...

Pero Secrétan responde a su amigo: «Usted desprecia demasiado la síntesis... Las contradicciones cuyos términos son necesarios se reducen sin duda a constatar una laguna en nuestro conocimiento efectivo y en nuestro conocimiento posible... Las contradicciones realmente irreductibles marcan el límite de nuestro entendimiento»[20]. Y algunos años más

[16] DE HUME, *Histoire naturelle de la religion* (Th. HUXLEY, *Hume*, tr. fr., 1880, pp. 198-199). Y desde entonces, muchos otros.

[17] Carta de RENOUVIER, 13 abril 1869 (*Correspondance de Renouvier et de Secrétan*, p. 22).

[18] *Histoire et solution des problemes métaphysiques* (1901), p. 90. *Cf. Le Personalisme* (1903), pp. 53-54: «El concepto de personalidad es uno» y por consiguiente, siendo Dios personal, es finito como el hombre, dotado de un cuerpo, etc., pp. 183-184.

[19] *Cf. Gregorianum*, 1947, p. 394; Philip J. DONNELLY, en *Theological Studies*, 1950, p. 399, etc. Por el contrario, el padre BOUESSÉ, o. p. *Théologie et sacerdoce* (1938), p. 64: «Deseo natural, ineficaz. Antinomia en donde tropieza la razón y que disipa el Mensaje evangélico».

[20] *Lettres de Secrétan*, 15 julio 1869 y 26 abril 1873 (*Correspondance...*, páginas 24 y 93).

tarde, volvía a la carga: «Usted puede reprocharme siempre el reunir unas tesis inconciliables...; por mi parte le reprocho el mutilar al espíritu humano»[21]. Con esto reanudaba por su cuenta una doctrina que hallamos ya en Nicolás de Cusa, en su expresión más fuerte y más paradójica: «Experimento la necesidad de penetrar en la oscuridad, de admitir la coincidencia de los contrarios, que sobrepasa la capacidad de mi razón, y de buscar la verdad donde aparece la imposibilidad... El lugar donde te hallaremos sin velo, Dios mío, yo lo he hallado envuelto con la coincidencia de los contradictorios; esto es el muro del Paraíso donde tú demoras, y dentro del cual nadie entra sin haber vencido antes a la razón que guarda la puerta»[22].

Carlos Secrétan y Nicolás de Cusa llevan en parte razón. Tienen razón al recordar a nuestra inteligencia que también ella es una criatura. Tienen razón cuando rechazan, lo mismo que santo Tomás, «ese conceptualismo intransigente, cuya ley parece a veces querer regentar la inteligencia del mismo Dios»[23]. Sólo que ambos admiten demasiado pronto que la *contradictio* que en primer término se percibe, permanece para siempre totalmente irreductible para nosotros. No tienen tal vez la confianza debida a esta *ratio superior,* conocida tanto por santo Tomás como por san Agustín, que logra una primera «contemplación de las cosas eternas», aunque de lejos y más bien por un presentimiento que por una verdadera inteligencia[24]. En realidad, sin poder traspasar todavía «el muro del Paraíso», no nos vemos reducidos —aun sin hablar de las luces de orden místico— a quedarnos siempre en el grado más bajo de lo que los escolásticos llamaban el *modus intelligendi nobis possibilis*. «Existe sin duda un término medio entre la pura afirmación

[21] 11 diciembre 1875 (p. 127). *Cf.* Marcel MÉRY, *La critique du christianisme chez Renouvier*, 2 vol. (1952).

[22] Traducción de E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte ignorance*, p. 40. *Cf. De visione Dei: Paulus magnus apostolus tuus, qui ultra murum coincidentiae raptus est in paradisum, ubi solum revelate pote videri, qui es fores deliciarum* (*Opera*, I, 1514, fol. 108 a). Véase también, por ejemplo, *la lettre 5, à Gaspard Aindoffer, abbé de Tegernsee* (éd. Vansteenberghe, p. 114; a M. de GANDILLAC, *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, p. 366). En su *lettre à Renouvier du 13 avril 1869*, SECRÉTAN alude explícitamente a Nicolás de Cusa (*Correspondance...*, p. 25).

[23] Etienne GILSON, *L'Etre et l'Essence* (1948), p. 160. *Cf.* santo TOMÁS, *In 2 Sent.*, d. 3, q. 1, a. 2; y d. 39, q. 3, a. 1.

[24] Santo TOMÁS, *De veritate*, q. 10, a. 6 y 7, comentando a san Agustín, *De Trinitate*, 1.12, p. 4. *Quod Augustinus ibi dicit, referendum est ad rationem superiorem, quae aeternis contemplandis inhaeret* (6, ad 6m); *Verbum Augustini est referendum ad praecognitionem...* (ad 3m); *In lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita* (corp.).

motivada por el hecho y la percepción positiva del "como"»[25]. Ciertas miras indirectas no están vedadas. La derrota forzosa de la razón puede convertirse, en algunos casos, en liberación, o como dice Ricardo de San Víctor, en su dilatación[26]. Puesto que, como atestigua la historia de las doctrinas, la razón posee una plasticidad que puede producirle algo análogo a una conversación, que es un renacimiento, acceso a un nuevo mundo, precisamente cuando parecía sucumbir bajo el peso del misterio, por haber renunciado a las estrecheces de un razonamiento demasiado humano[27].

¿No es precisamente esto lo que nos recuerda Pablo VI en su encíclica *Ecclesiam suam,* a propósito de un ejemplo actual, cuando al constatar «las muchas antinomias que ponen en prueba el pensamiento de los investigadores que se ocupan de eclesiología», les invita a sobrepasarlas y a resolverlas «por la experiencia, iluminada con la doctrina, de la realidad viviente de la misma Iglesia?»[28]

Por otra parte, como hemos visto, si nuestro conocimiento es incurablemente deficiente, tiene por lo menos este poder maravilloso que infinitamente lo eleva en el acto mismo por el que él se confiese vencido: el poder de criticarse a sí mismo. El no queda nunca encerrado, ni completamente preso de sus concepciones objetivas. Toma sus distancias y las juzga. Los resultados que así obtiene podrán ser tal vez negativos: bastan, sin embargo, para superar el escándalo de la contradicción, al permitirle afirmar un punto de coincidencia, sin llegar a verlo. Pero en definitiva, no equivalen a una solución positiva, con cuya claridad el espíritu sólo debería descansar. El padre Sertillanges lo ha explicado muy bien a propósito de la acción humana que nosotros consideramos libre pero con una dependencia total respecto a Dios. Una vez comprendido, nos dice, que «Dios es el primero, pero un primero *separado*» —lo que comprendemos, a decir verdad, sin comprenderlo verdaderamente, pero comprendiendo que no puede ser de otro modo— «ninguna objeción se sostiene, y la componibilidad del relativo con el absoluto queda intacta». Sólo que, añade él inmediatamente, «no se puede concluir que nosotros pretendemos darla como *establecida.* Para establecer de una manera positiva la componibilidad de lo relativo con el absoluto, haría falta definirlos; ahora bien, uno de los dos es

[25] Joseph de FINANCE, s. j., *Existence et liberté,* p. 159.

[26] *Benjamin minor,* c. 82: *...Ad id quod divinitus inspiratur, humani sensus capacitas succumbit, et nisi humanae ratiocinationis angusties deserat, ad capiendum divinae inspirationis arcanum intelligentiae sinum non dilat (PL,* 196, 58 B).

[27] León XIII, encíclica *Aeterni Patris:* «Cuando la gracia del Salvador habrá restablecido y aumentado las facultades naturales del espíritu humano...»

[28] *Ecclesiam suam,* 6 agosto 1964, n. 40.

indefinible... Mientras Dios permanezca inaccesible en sí, la intersección de su ser con el nuestro, y de su acción con la nuestra, permanecerá igualmente inaccesible»[29].

Cuando es entre dos verdades de fe que no se llega a ver la conciliación positiva, la elección de una de las dos en detrimento de la otra constituye propiamente la herejía. Hallamos una serie de ejemplos clásicos entre las grandes herejías trinitarias y cristológicas. Se trata de casos extremos, zanjados perfectamente. Pero sin salirse de los límites de la ortodoxia, una teología demasiado preocupada de hallar conciliaciones tangibles y explicaciones definitivas, se expone siempre a comprometer el equilibrio de la síntesis dogmática, quitando algo de peso a una de las dos afirmaciones que parecen contraponerse. Tales son, por ejemplo, esos sitemas que para hacer más aceptable al entendimiento la trinidad dentro de la unidad divina, empequeñecen hasta lo último la categoría de relación que sirve para concebir lo que son las personas, hablan de la «extrema pobreza» del ser personal y declaran, por consiguiente, que las tres personas divinas son «tan poco distintas como es posible las unas de las otras»: no son las personas divinas, se hace observar, del todo relativas las unas de las otras, y en la lista de las categorías, no es la relación el *ens minutissimum*[30]. Lo mismo se puede decir de los otros sistemas que, para asegurar mejor la divinidad de Jesucristo, minimizan las consecuencias de su encarnación, de suerte que su realidad humana se ve comprometida[31]. Tendencia modalista o unitaria, tendencia monofisita o docetista, todas ellas son debidas, lo mismo que las tendencias contrarias, a un deseo demasiado impaciente de conciliación positiva de los elementos contrastantes del misterio[32]. Son frutos de una necesidad de una fácil satisfacción, de una

[29] *Saint Thomas d'Aquin,* t. 1 (3e éd., 1922), pp. 266-267. Otro ejemplo: Se da una credibilidad racional, y sin embargo no se da una «fe natural»; esta aporía es lo que se halla a la base de casi todas las investigaciones y discusiones concernientes al acto de fe, desde hace más de cincuenta años. *Cf.* Roger AUBERT, *Le problème de l'acte de foi.*

[30] ¡Cómo resulta todavía aquí más incisivo Bérulle: «En este mundo, esta categoría de relación es una de las más pequeñas, *tenuissimae entitatis,* pero ella es la categoría de relación es una de las más pequeñas, *tenuissimae entitatis,* pero ella es la categoría más poderosa y más importante en el mundo de la gracia... Lo cual proviene de que, en la Trinidad, de la que es imagen la gracia, las relaciones son constitutivas y origen de las personas divinas». Citado por H. BREMOND, *Histoire littéraire...,* t. 3, p. 83.

[31] *Cf.* las observaciones del padre Karl RAHNER, *Réflexions théologiques sur l'Incarnation,* trad. G. Daoust, en *Ecrits théologiques,* 3 (1963), pp. 81-101.

[32] Tenemos que reconocer sin embargo que es difícil evitarla del todo. El equilibrio absolutamente perfecto de ordinario no es más que superficial y peligra

búsqueda del éxito que dispensase de continuar esta búsqueda. Son frutos igualmente de una teología del entendimiento[33] que rehúsa trascender, y que por eso se convierte en una contradicción. Es únicamente bajo este punto de vista formal como las consideramos aquí.

Cuán lejos está de esta ávida búsqueda y de este paro tan brusco, el espíritu de santo Tomás, apropiándose los consejos y declaraciones de san Hilario:

> *...Haec credendo incipe, percurre, persiste; et si non perventurum sciam, gratulabor tamen profectorum. Qui enim pie infinita, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficit procedendo. Sed no te inferas in illud secretum, et in arcanum interminabilis veritatis non te immergas, summam inteligentiae comprehendere praesumens; sed intellige incomprehensibilia esse*[34].

En otros muchos casos, una sola de las dos verdades que se contraponen en un dogma propiamente dicho, aunque las dos forman conjuntamente como una herencia indivisa del pensamiento cristiano. Entonces la tentación de eliminar o al menos de aminorar, de paliar o de negligir la verdad que parece ser antagonista, es más fuerte ya que se piensa obtener así el deseado descanso del espíritu. Creemos que esto es lo que ha ocurrido precisamente con la cuestión de lo sobrenatural, por lo que atañe al segundo problema que hace poco distinguíamos. Algunos teólogos han tropezado con una aparente oposición entre dos rasgos subrayados igualmente por la tradición sobre el destino sobrenatural ofrecido al hombre: por una parte su carácter fundamental; por otra su carácter de gratuidad total. Movidos por el deseo de una clara solución, en el plan inmediato del entendimiento, se han dejado guiar por unas analogías sacadas de las relaciones sociales, o aun del universo material, sin someterlas previamente a la crítica. A este nivel, cualquier conciliación exigía un sacrificio. Ahora bien, no podía sacrificarse la gratuidad, puesto que se trata de un dato directamente dogmático. El carácter fundamental fue el que, por consiguiente, llevó más o menos las de perder. El resultado fue la especulación sobre la

de no ser sino verbal. De ahí la posibilidad siempre abierta, de los «procesos de tendencia», pero también su frecuente injusticia.

[33] *Cf.* Maurice BLONDEL, en *Frédéric Lefèbre, L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel* (1928), p. 183: «...Animus que se presenta frecuentemente como algo importante, hasta el punto que Malebranche lo ha identificado con el mismo Verbo de Dios...».

[34] *Contra Gentiles,* 1.1, c. 8, citando a san Hilario. *De Trinitate,* 1.2, n. 10. El padre CHENU, *op. cit.,* p. 253, nos invita a considerar este texto «como una confidencia personal» de santo Tomás.

«naturaleza pura», entendida de una forma distinta de la de los antiguos escolásticos, como se ha visto más arriba; especulación cada vez más prolífera e invasora. Hubiese sido necesario decir, como lo exigía muy oportunamente el doctor J. Sestili, que esta «lucha aparente» entre dos verdades de orden diverso era normal[35]. La reflexión hubiese tenido que reaccionar contra la disposición demasiado natural al hombre «de negar lo que es incomprensible para él»[36]. Hubiese hecho falta acordarse mucho más de uno de los primeros principios de la filosofía tradicional: que el entendimiento, digan lo que quieran los filósofos racionalistas que nos encierran dentro del círculo estrecho de su inmanencia[37], no llega a medir todo el dominio de la razón humana[38]; que la «razón metafísica» no triunfa sin antes emanciparse de los «procedimientos del entendimiento abstracto»[39]; que este entendimiento «permanece siempre sujeto al espíritu»[40]. Esta es también una lección que hacía falta haber recibido de santo Tomás»[41].

[35] *Quod omnis intellectus, loc. cit.,* pp. 953-956: *...Hinc provenit apparens pugna in unione veritatis ordinum: in connectenda scilicet capacitate, possibilitate, naturali appetitu, cum naturae insufficientia et negatione exigentiae ad Deum videndum.... Num forte erit neganda veritas ipsa quia uniones ratio non apparet adeo evidens...?*

[36] PASCAL, *De l'esprit geométrique.*

[37] *Cf.* León BRUNSCHVICG,, *De le vrai et de la fausse conversion* (1951), p. 89: «Esta pretendida razón que se proclama como trascendente al entendimiento, utiliza el instrumento de la dialéctica conceptual sólo para fines extra-filosóficos».

[38] Joseph MARÉCHAL, s. j., en *Revue des questions scientifiques,* t. 74 (1915), p. 633.

[39] Aimé FOREST, *Du consentement à l'être* (193), p. 97: «La actitud del consentimiento» viene obtenida «contra las costumbres y tal vez contra las exigencias de un pensamiento aplicado a definir y a precisar»: es como «una victoria de la razón metafísica sobre los procedimientos del entendimiento abstracto». *Cf.* al teólogo citado por Henri BREMOND, *Prière et Poésie,* p. 6, nota: No debe uno resignarse a «dejar confiscar los términos de inteligencia, sabiduría, por los fieles del entendimiento y de la ciencia racional».

[40] *Cf.* M.-D CHENU, *op. cit.,* comentando la distinción tomista de *intellectus* y de *ratio.* Gabriel MARCEL, *Le mystère de l'être,* t. 2 (1951), p. 113: «No se puede hablar aquí de oscuridad si no es por oposición a una claridad superficial como es la del entendimiento». No podemos compartir la ilusión de León Brunschvicg, cuando declara con arrogancia: «Desde que la filosofía ha traspasado los lindes de la inteligencia...» (*Op. cit.,* p. 253).

[41] *Cf. De veritate,* q. 15, a. 1, etc. *Secunda Secundae,* q. 49, a. 5, ad 2m.: *Certitudo rationis est ex intellectu, sed necessitas rationis est ex defectu intellectus. In Boetium de Trinitate,* q. 6, art. 1, *ad tertiam quaestionem,* sobre el *rationaliter procedere* y el *intellectualiter procedere;* si es lo primero lo que caracteriza al hombre, no debe olvidarse sin embargo que *terminus totius humanae considerationis,*

«La metafísica, dice por su parte un filósofo contemporáneo, no es una construcción de conceptos mediante los cuales se intentaría hacer menos sensibles nuestras paradojas; es la experiencia que realizamos en todas las situaciones de la historia personal y colectiva»[42]. Nos hallamos sin duda ante una cierta dimisión de la inteligencia, si es que en realidad debe suponerse de su parte una negativa a emerger por encima de la más inmediata experiencia y a buscar una solución a los problemas que ésta le plantea. Se podrá decir en todo caso, de manera más o menos contestable, que la teología no es, o no debe ser, una construcción de conceptos por lo que el creyente se esforzaría en hacer menos sensible, y hasta eliminaría, el misterio divino. Rehusar una idea semejante de la teología no es rebajarla en sus aspiraciones, sino todo lo contrario: es poner la condición que le evitará la vulgaridad humana.

Debido a que no siempre se ha vigilado sobre esto —y debido también a que no se contaba con el apoyo de un conocimiento real de la tradición—[43], ha sucedido que lo que hubiera debido estimular el pensamiento frente a un problema, lo ha hecho retroceder como si se tratase de un escándalo. Se ha recurrido a lo más urgente, a lo que parecía de momento lo más «seguro», y con ello se ha creído poseer en paz la verdad dogmática. Pero no se ha puesto atención de esta forma, por no hablar de otros aspectos, en que con esta manera excesivamente fácil de mantener la gratuidad del orden sobrenatural, se retrocedía en el campo de la inteligencia. Se le convertía así, no simplemente en un «accidente» —lo que podría entenderse perfectamente—, sino en algo meramente accidental, en el sentido moderno de la palabra, y por ende, en algo superficial. Uno se condenaba a no ver en ello más que una especie de sobreestructura. Resultaba de ahí, quisiérase o no, que el hombre no solamente hubiese podido pasar sin él, sino que hoy podría también menospreciarlo, sin ningún inconveniente importante. Se le privaba de todo contacto con el pensamiento y la existencia humanos. El pensamiento cristiano se halló de esta forma encerrado dentro de un estrecho círculo, o de «un lugar retirado del universo» intelectual, donde sólo podía marchitarse. Debido a los cuidados que le prodigaban

maxime est intellectualis consideratio, etc. La oposición *ratio-intellectus* corresponde analógicamente en santo Tomás a la oposición «entendimiento-razón». *Cf.* Pierre ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*. Etienne Gilson ha llamado varias veces la atención sobre este libro, demasiado negligido. Véase además BALTHASAR, *La gloire et la croix*, t. 1 (trad. R. Givord, 1965), especialmente pp. 323-381.

[42] M. MERLAU-PONTY, *Sens et non-sens*, p. 191.

[43] V. DOUCET, *loc. cit.*, p. 202: *...Ob scholasticae decadentiam, ignorantia veterum Scholasticorum necessario comitatam, magis magisque derelicta est doctrina de appetitu innato verae beatitudinis.*

algunos de sus representantes, que se imaginaban poder conservar así su trascendencia, pronto no fue más que un «exiliado»...[44]

¿Pero se logró al menos, a este precio, la paz tan deseada? De ninguna manera. Puesto que, el apaciguamiento del espíritu que se procura a tan buen precio, es sólo ficticio. No refleja la armonía que resulta solamente del hecho de haber superado la oposición. Pronto la razón que se ha visto rechazada toma su venganza, declarando que, en estas condiciones, lo sobrenatural que se le propone, o que se le quiere imponer, no es más que una quimera. De mil maneras, y reclamando siempre su derecho exclusivo, reanuda el grito que ya hallamos en la boca de Sigerio de Bramante: *Hihil ad nos de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus! Miraculorum non est dare rationem*[45]. Libres serán algunos teólogos de renovar paradojalmente este mismo grito, aunque con una intención distinta, aislando así la fe en vistas a protegerla mejor. Libres serán también de cegarse respecto a las consecuencias de las premisas que ellos mismos han puesto: «filosofía separada» y «teología separada» se hallan en estrecha correlación tanto en la historia[46], como en la lógica. «Parece, escribe Jacques Maritain, que en el tiempo de Guillermo de Vair y de Charron, y luego de Descartes, todo pasa como si algunos pensadores hasta entonces cristianos hubiesen sido los inspiradores de un hombre de la naturaleza pura encargado de filosofar, y al que se le hubiese añadido un hombre de las virtudes teologales encargado de merecer el cielo»[47]. Ahí se halla, como lo ha diagnosticado el padre L. Malever, una de las raíces más profundas de la laicización moderna, en lo que tiene de negativo[48]. ¿Quién querrá

[44] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint-Thomas d'Aquin*, p. 6: «Ver cómo nace y trabaja un maestro en teología, en un siglo en el que los teólogos y la teología no permanecían separados del mundo, ni de sus condiciones, de sus perspectivas, de sus técnicas, de su cultura, resulta un gran espectáculo, y una lección para quien ve cómo la teología queda ahora exiliada y vanamente celosa de sus derechos».

[45] SIGER, *De anima intellectiva*, c. 3; y primer comentario sobre la *Physica* (F. van STEENBERGHEN, *Siger de Brabant*, pp. 683 y 679). *Cf.* Et. GILSON, *Dante et la philosophie*, pp. 311-315. Los ensayos actuales, por cierto muy eruditos, que han intentado suprimir la nota de averroísmo en Sigero, nos parece que han fracasado.

[46] Se hace difícil determinar históricamente cuál de las dos aparece antes. En todo caso, hace falta remontar más acá de Descartes. Nos parece no engañarnos mucho, al atribuir a la filosofía paduana una gran influencia sobre la nueva orientación teológica.

[47] *La notion de philosophie chrétienne, Bulletin de la Société française de philosophie*, sesión del 21 marzo 1921, pp. 62.

[48] L. MALEVEZ, *L'esprit et le désirt de voir Dieu, Nouvelle revue théologique* 19.7, p. 228.

comprometerse seriamente a sostener que la responsabilidad de esta actitud, muy pronto seguida de otra más ambiciosa y más negativa pertenece sólo a los filósofos?

Por su parte, la fe no puede tardar en protestar contra un método que mutila la herencia de la tradición. Toda la tradición, en efecto —y tomamos aquí el vocablo en un sentido amplio— a partir de san Ireneo, pasando por san Agustín y por santo Tomás así como por san Buenaventura, sin distinción de escuelas, nos transmite estas dos afirmaciones a la vez, no antagónicas por cierto, sino solidarias: el hombre no puede vivir si no mediara la visión de Dios —y esta visión de Dios depende absolutamente del beneplácito divino. ¿Se tiene el derecho de abandonar a una de ellas aunque sea con la intención de retener mejor la otra? Después de un prolongado eclipse, muchos han terminado por darse cuenta de ello: eso representaría un cálculo falso. Han comprendido igualmente la objeción que una teología dualista había fomentado presentándola bajo mil formas distintas. Eso es lo que suscitó, hace unas décadas, muchas teorías que intentaron de nuevo dar cabida al «deseo natural» de que hablaban los antiguos. Su diversidad es el signo de sus mismos apuros. Pero señalan también un progreso innegable, tanto por lo que se refiere al esfuerzo del pensamiento como al retorno a la tradición teológica.

Pero a menudo les inspira también una misma timidez de pensamiento[49], y una idéntica preocupación impaciente por eliminar de la realidad humana toda paradoja, y de llegar a un resultado positivo del todo claro para el entendimiento; tanto es así que este «deseo natural» de ver a Dios que se había querido restablecer se desvía en seguida hacia un vago «deseo», un «voto» del todo platónico, inepto para el servicio que debía prestar. Santo Tomás de Aquino había concebido un deseo ineficaz, pero que no era por ello menos «radical»[50], absoluto, de ningún modo «condicionado»[51]. Su doctrina sobre la situación de los condenados prueba además hasta la evidencia la disociación de estos dos conceptos

[49] Nos parece ser así aún en el artículo citado, p. 24: ...(Se afirma simultáneamente) la ineficacia y la incondicionalidad del deseo de Dios: pero estos dos atributos no pueden ser precisamente verdaderos a la vez. Sin embargo, p. 31, aludiendo a otros problemas (gracia y libertad, voluntad de Cristo), el autor manifiesta su intención de evitar un punto de vista demasiado estrecho del que parecía haber adoptado al principio.

[50] «Impulsión radical», dice el padre J. MARÉCHAL, *Le point de départ...*, cuaderno 5, p. 315.

[51] El padre MOTTE, *Bulletin thomiste*, t. 4, pp. 581-582, lo ha demostrado. Los textos que el padre GARRIGOU-LAGRANGE le ha contrapuesto referentes a los «deseos antecedentes» (*Revue thomiste*, 19, 1936, pp. 208-211), no son absolutamente *ad rem*.

—eficaz y absoluto— en su pensamiento[52]. Sin embargo, aun entre los que parecían querer volver a las fuentes, los hay que no admiten sino una cierta «veleidad» que, en definitiva, resulta ser tan contraria al lenguaje de santo Tomás como a su doctrina: puesto que éste no usa jamás el vocablo *velleitas* en los muy numerosos textos concernientes a este tema, siendo así que él lo conocía muy bien y lo usaba en otros casos[53]. Aquí también es necesario hacer referencia a san Buenaventura, para quien un *appetitus velleitatis* es un *appetitus impossibilium*[54]. Igualmente, después de haber recorrido al famoso principio tomista: *Desiderium naturae nequit esse inane*, se procura inmediatamente atenuarlo tanto como es posible, y, retrocediendo ante su «serena audacia»[55], se busca relegar todo el efecto a la esfera de los puros posibles, sin tener en cuenta los textos que dicen claramente lo contrario[56]. O también dando una solución heroica, pero a nuestro entender poco razonable, se admite sacrificar deliberadamente una serie de textos tradicionales —pero que resultan ser los más formales y claros— declarando renunciar a conciliarlos entre sí. De esta forma procedió, por ejemplo, el padre Jacques de Blic, al hablar de una «doble enseñanza de santo Tomás» y al dejar de lado los textos a los que creía poder atribuir un carácter «apologético», para no conservar sino aquellos en los que la visión de Dios era puesta, a su parecer, «por encima de todo deseo natural»[57]. Lo mismo hacen hoy aquellos que

[52] CAPREOLUS, *In 4 Sent.*, dist. 49, art. 3: los condenados *non solum conditionali appetitu, sed appetitu absoluto appetunt beatitudinem: Defensiones theologicae D. Thomas*, t. 7 (1908), pp. 181-182. Véase *infra*, cap. 10, p. 214.

[53] Así *Prima Secundae*, q. 13, art. 5, *ad primum; In 2 Sent.*, dist. 33, q. 2, *ad secundum*, donde se trata de una *voluntas impossibilium*.

[54] *In 2 Sent.*, dist. 7, p. I, art. I, q. 2, *ad septimum: Appetitus velleitatis, qui est impossibilium. Cf. infra*, cap. 12.

[55] *Cf.* Georges van RIET, en *Revue philosophique de Louvain*, 62 (1964), pp. 370-371.

[56] *Cf. Contra Gentiles*, 1.2, c. 55. *Prima*, q. 75, a. 6 (sobre la inmortalidad). *De Malo*, q. 5, art. I, *ad primum. In 4 Sent.*, dist. 49, q. I sol. 4. El razonamiento que santo Tomás fundamenta sobre este principio «desemboca no en la simple posibilidad de la visión intuitiva, sino en su realidad»: J. de BLIC, *Mélanges de science religieuse*, 1947, p. 97. En el mismo sentido: Edgar de BRUYNE, *Saint Thomas d'Aquin* (1928), p. 97. Dom. M. CAPPUYNS, *loc. cit.*, p. 121. S. DOCKX, *loc. cit.*, pp. 86-90, etc. Observaremos, sin embargo, con el padre Ant. FINILI, *Natural Desire*, p. 9: *Natural desire for God is a step in the argument, not the initial assumption.* Compárese con S. BUENAVENTURA, *In I Sent.*, dist. 8, p. I, art. 2, q. 2 (t. I. p. 161).

[57] *Mélanges de science religieuse*, 1947, p. 97. Esta posición es la que empujaba al autor a creerse forzado a «reconocer el hecho material innegable de una doble enseñanza de santo Tomás en materia de pecabilidad angélica» (*loc. cit.*, 1944, p.

piensan ser vano el buscar conciliar las dos series de afirmaciones que les parecen contradictorias.

Creemos que esto es desanimarse muy pronto, y manifestar una excesiva timidez. Estamos convencidos de la coherencia esencial de la doctrina tomista en esta materia y no creemos que «haga falta, para reconciliar más o menos todos los textos entre sí», «acordarse que (esta) doctrina es ante todo una síntesis, una conciliación de tendencias muy diversas», como lo decía no hace mucho el sacerdote J. Durantel[58]. El dicho de san Buenaventura a raíz de san Agustín, nos parece que se verifica plenamente aquí respecto de santo Tomás: *Non est credendum quod tantus homo sibi contradicat, maxime in his quae non retractat*[59]. Una cosa es que uno no vea la conciliación, y otra suponer que semejante dificultad le haya pasado inadvertida a él. Pueden hallarse en santo Tomás dos series de textos, pero cuando parecen contradecirse, aun verbalmente, es debido a que se refieren a dos órdenes distintos: los primeros miran, por ejemplo, el orden de conexiones necesarias, los segundos el orden de la voluntad libre; unos hablan de un apetito de la naturaleza, otros de un acto de deseo elícito, etc. En cuanto a las dos afirmaciones esenciales que tanto en santo Tomás como en los demás, no se ve cómo llegar a conciliarlas, hay que tener en cuenta que su aparente contradicción proviene sobre todo del mismo objeto, cuyos elementos contrastantes no pueden ser plenamente unidos por nuestra mirada.

> *In conjustione autem istorum terminorum (hominis sc. et Dei) non est mirum si intellectus quaerentium et inducentium inconvenientia omnino non quiescat: conjunctionis enim vinculum non potest undequaque apparere perfectum, et hoc ex intestina ratione terminorum. Agitur enim de habitudine determinanda inter finitum et infinitum, inter naturam et id a quo ipsa totaliter dependent atque est in ordine omnino supereminenti...*[60]

Estas reflexiones fueron hechas por el doctor J. Sestili en respuesta

278). Creemos haber demostrado que en realidad esta enseñanza es muy coherente. Es asimismo el juicio del padre André HAYEN, *Théologie de l'amour divin et métaphysique de l'acte d'être*, en *Teoresi*, 9 (1954), pp. 87-88.

[58] *Op. cit.*, p. 362.

[59] *In 2 Sent.*, dist. 4 (Quaracchi, t. 2, p. 140). O la frase de sant JERÓNIMO sobre Orígenes, *Apologia adversus Rufinum*, 1.2, c. 13: *Non est fatuus Origines, et ego novi contraria sibi loqui non potest* (*PL*, 23, 456).

[60] J. SESTILI, *De possibilitate desideriique primae causae substantiam videndi* (en el apéndice a la edición de los Comentarios de Fr. DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS a la *Contra Gentiles*, vol. 3, Roma, 1900), p. 950.

a la objeción conforme a la cual, si se debía admitir la realidad del deseo natural de ver a Dios, *maxima sequeretur inordinatio in intelligenti natura*. Su autor las recuerda otra vez poco después de una acrecentada insistencia y en términos que puede ser útil leer nuevamente:

> *Hujusmodi quaestiones solvi non possunt, relationis conceptus sumendo eo modo quo inveniuntur penes terminos inclinationis et finis ejusdem naturae specificae aut genericae; heic enim finis relativus vel terminus est divina natura, quae supra et extra omne genus speciemqüe existit, proindeque conceptus illi, licet sinveri, sunt tamen analogici et non univoci...*
>
> *Hinc provenit apparens pugna in unione istorum veritatis ordinum; in connectenda sc. capacitate, possibilitate, naturalis appetitu, cum naturae insufficientia et negatione exigentiae ad Deum videndum: nam ascendendo ad Deum deficit gradus conjungens naturae conatus cum supereminentia divini esse: et similiter descendendo ab essendi plenitudine et perfectione, deficit gradus conjungens cum natura insufficientia. Sed disctincta veritas istorum ordinum est intrinsece evidens. Quid ergo? Num, forte erit neganda veritas ipsa quia unionis ratio non apparet adeo evidens? Minime gentium. Hoc esset resecare scientiae nodum quia plene non potest solvi*[61].

La conclusión del doctor Sestili será también la nuestra. Tanto en el estudio histórico de los antiguos teólogos —aquéllos que él llamaba los «doctores antiquae sapientiae»[62]—, como en el esfuerzo de la reflexión teológica, ¿no sería mejor si no se puede entrever todavía la solución, «asir los dos cabos de la cadena?».

De hecho, se puede lograr algo más; creemos haberlo demostrado. Se puede al menos, si no reducirlo todo a la claridad de una simple visión que haría desvanecer el misterio, elevarse dialécticamente a la armonía de una oposición superada. Y se podrá mucho mejor llegar a esto, si respetando mejor la idea de la transcendencia divina, se cesa de colocar en orden cronológico el llamamiento a lo sobrenatural y el ofrecimiento de la gracia, y de imaginar el segundo como gobernado por el primero: como si Dios, obligado por su llamamiento, no pudiese *luego* denegar su ofrecimiento. El ofrecimiento de la gracia expresa, en el dominio de la libertad moral, el mismo acto de deferencia divina que expresa el llamamiento a lo sobrenatural en el campo ontológico. La existencia de éste no implica nada que debilite, como por anticipado, la gratuidad de aquél. No existe nada de exterioridad del uno con respecto al otro, y por tanto nada tampoco de anterioridad. En ambos casos se

[61] *Op. cit.*, pp. 955-957.

[62] *Op. cit.*, p. 941.

trata siempre de la misma y única soberana iniciativa, diferenciada solamente con respecto a nosotros, debido a que somos a la vez naturaleza y libertad, tendencia ontológica y voluntad espiritual.

Por el contrario, quienes han creído que debían poner primeramente un cierto orden humano «puramente natural», en el que no hubiese resonado este llamamiento, conceden inmediatamente, sin darse cuenta de que arruinan así lo que quisieran salvar, que en el orden presente, histórico y concreto, este llamamiento obliga a Dios con respecto a nosotros, de suerte que tendríamos el derecho de exigir de El —si se prescinde de la cuestión del pecado cometido posteriormente— la gracia y finalmente la luz de la gloria, en caso de fidelidad por nuestra parte. De esta forma, no satisfechos con haber imaginado un orden de cosas en el que nuestras relaciones con el Creador hubiesen sido ordenadas únicamente por las leyes de la justicia conmutativa, parece ser que imaginan todavía que son estas mismas leyes las que están en la base del presente orden, una vez Dios ha tomado la decisión de «elevarnos»[63]. No se arruina así la gratuidad, aunque se hable continuamente de ella? ¿No se destruye así la esperanza, o no se la hace depender totalmente de nuestra condición presente de pecadores? Puesto que aquel que piensa que otro se le debe, no espera: reclama[64]. ¿No es esto, como decía Fénelon en una ocasión parecida[65], «destruir la

[63] *Cf.* Ed. BRISBOIS, *Le désir de voir Dieu et la métaphysique du vouloir selon saint Thomas, Nouv. revue théol.*, 63 (1936), pp. 1103-1104: «Del mismo modo que era imposible que la voluntad desease naturalmente el bien perfecto absoluto como su fin último, así es ahora necesario que, después de haber sido llamada a esta perfección, se oriente a él como al bien último que ella exige necesariamente, de la misma manera que, en el orden natural, exige su fin último natural, al cual está naturalmente ordenada. Es necesario por tanto que exista en la naturaleza llamada a la beatitud sobrenatural, una disposición subjetiva nueva, una nueva exigencia anterior a cualquier ejercicio de la voluntad, y anterior aun a la fe y a la gracia santificante». Tal vez se trata sólo de una expresión desgraciada, pero no es significativo el que se acepte tan fácilmente este vocablo de exigencia, cuando parecía que se quería exorcizar la cosa. Y esto parece que se admita sin más entre los autores que no conservan el vocablo.

[64] *Cf.* san HILARIO, *Tractatus in psalmum 15: Custodi me, Domine, quoniam speravi in te. Qui debitum petit, non sperat; nam si debetur mihi aliquid, jure id reposco. (PL, 9, 893).*

[65] FÉNELON, *Troisième lettre en réponse à celle de Mgr. l'évêque de Meaux:* «...¿Será quimérico... decir, de acuerdo con el Concilio de Trento, que Dios hubiese podido obligarnos a servirlo para su gloria sin ninguna recompensa?» (T. 2, p. 664). *Première lettre à M. de Chartres* (t. 3, p. 129; *Oeuvres*, éd. de Paris). Fénelon critica aquí la doctrina de Bossuet. No examinamos si su crítica está justificada; creemos solamente que tiene aplicación aquí, sin pretender con ello canonizar su propia doctrina ni señalar con una nota de heterodoxia a los teólogos cuyo sistema

libertad de Dios en la distribución de sus gracias, convertir la mayor parte de las gracias en una pura deuda, y (confundir) el orden de la naturaleza con el orden sobrenatural?»[66]

examinamos, puesto que no se trata entre nosotros sino de teorías explicativas y más o menos felices, a partir de las afirmaciones de fe mantenidas por ambas partes incondicionalmente, y a su servicio.

[66] En los primeros años de este siglo, el abate Juan Wahrlé escribía un día a su amigo Maurice Blondel, a propósito de un folleto polemizante de Mgr. Turinaz que acababa de salir (y que no hemos podido hallar): «Leed atentamente la última línea de la página 59, donde se emite la hipótesis que el cristianismo no existe. Se concluye de ahí que, dado nuestro estado de hecho, Dios ha faltado a un deber de *justicia* estricta al dejar de dárnolos. Nó se trata ya de un método de inmanencia aplicado a nuestro objeto; saliendo del mismo principio, pero yendo más lejos, es la afirmación de que Dios nos da *algo debido* al comunicarnos lo sobrenatural, y que si no lo da, es simplemente inicuo. He ahí cómo se nos condena yendo diez veces más lejos que nosotros y buscando en nuestra inmanencia no lo que nos permitirá *reconocer* el don gratuito dado de hecho, sino cómo requerir *de derecho* un don necesario para nosotros y obligatorio para Dios». *Cf. supra*, p. 68.

X. DE UNA «FINALIDAD SIN FIN»

Nos place proclamar aquí todo cuanto debemos a una escuela de tomistas contemporáneos, que desde los principios de este siglo ha trabajado para librarnos de las complicaciones en las que se embrollaba cierta escolástica moderna. Su trabajo de reflexión, sostenido por la investigación histórica, ha hecho posible un retorno a la gran tradición, olvidada o desnaturalizada por lo general durante un período anterior. Ella ha realizado en parte este retorno. Merecería, por tanto, hallar un historiador que contase en detalle la lenta reinvención de las más clásicas tesis de la antropología cristiana, al tiempo que su adaptación a las nuevas situaciones, y que intentase explicar los conflictos, a menudo dramáticos, a través de los cuales han tenido lugar esta reinvención y adaptación.

La obra podía encabezarla un prólogo. Podrían citarse ante todo muchos nombres de precursores, entre los cuales se destaca en Francia, el de Gratry. El padre Victorin Doucet, O. F. M.[1], el canónigo Louis Fouchet[2], y Albert Milet lo han justamente recordado. En efecto, hacia mediados del siglo XIX, mientras Rosmini intentaba una mejor interpretación de las relaciones entre el orden natural y el orden sobrenatural, interpretación demasiado dependiente de su teoría

[1] *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio juxta Theologos a saeculo XIII usque ad XX*, en *Antonianum*, 4 (1929), pp. 202-203.

[2] *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et son rapport avec elle*, 1800-1880 (1955), pp. 197-236.

general del conocimiento[3], Gratry, en su tratado *Del Conocimiento de Dios,* renovaba explícitamente los lazos con el pensamiento tomista. Sostenido como estaba por una erudición insuficiente, su esfuerzo resultaba aún un tanto desgraciado, pero en el fondo, procede de una intuición justa y profunda y viene puesto al servicio de una «filosofía inspirada» cuyo valor es tal vez demasiado desconocido. «Desde el momento en que un espíritu conoce que Dios existe, decía Gratry, él quiere ver a Dios, como lo afirma por todas partes santo Tomás»:

> ...Ahora bien, este deseo, por cierto negativo, lo concedo, nacido a causa de la privación y de la pena, por más indirecto, ciego e ineficaz que sea en él mismo, es suficiente sin embargo para demostrar que nuestra inteligencia, precisamente porque tiene esta pena, no hallará su pleno descanso y su plena perfección sino en la luz superior que le comunicará la visión de Dios. Pero nada importa que este deseo sea en el hombre, esencialmente natural o solamente innato, que resulte necesariamente de la propia naturaleza de la inteligencia razonable, como lo sostiene casi toda la Escuela, o que no sea más que un impulso añadido por Dios; que provenga del hecho de la creación, o que derive de esta voluntad que Dios tiene de elevar cualquier inteligencia a la visión intuitiva, y que se realice así lo que santo Tomás llama «el orden natural dirigido hacia el fin sobrenatural»; que este impulso añadido deba a su vez ser llamado natural o sobrenatural. Como que en todo caso este impulso de Dios está unido a la razón, y a la razón tal como se nos ha dado, de ahí resulta que la razón, la sana razón, puede demostrar la posibilidad de la luz sobrenatural, de la visión intuitiva, y probar su necesidad, dado que el espíritu debe lograr su perfección última y llegar a su reposo[4].

Pero ésta no era más que una voz aislada, en el mismo momento sobrenatural»[5]. Gratry tuvo cuidado de citar los textos decisivos de las dos *Summas* de santo Tomás, cuyas fórmulas, decía, revisten «una especie de precisión geométrica»; tuvo también cuidado de refutar a Bayo y de explicar además la bula *Auctorem fidei* que condenaba al conciliábulo de Pistoia; tuvo cuidado de distinguir en el hombre una doble perfección posible obtenida por medio de ayudas sobrenaturales y de precisar que hubiese podido dejar de recibir el don que lo eleva a «su última perfección, es decir a su fin sobrenatural, que consiste en ver la esencia de Dios»; para colmo de precaución, insertó en su obra, al final de la segunda edición, una larga y erudita nota, cuyos elementos le había

[3] En muchas de sus obras, especialmente en su *Introduction à l'Evangile de saint Jean* (póstuma, 1882). Se sabe que muchas de las posiciones rosminianas censuradas en 1882 se referían a la visión beatífica.

[4] 1853: t. 2 (2.ª ed., 1854), pp. 358-359. Véase también pp. 290-312.

[5] El mismo Gratry usa esta expresión, *loc. cit.*, p. 279.

proporcionado un teólogo amigo suyo, el abate Gillet[6]. Pero la ignorancia de la tradición teológica era entonces tan profunda, aun dentro de la misma escuela que se proclamaba «tradicionalista», que habiendo el abate Rohrbacher, autor de la *Historia universal de la Iglesia católica,* reanudado la obra de Gratry en 1857, casi no tuvo seguidores[7].

Más cercana a nosotros y de una amplitud e importancia incomparablemente más considerables, es la obra de Maurice Blondel, a partir de su célebre tesis de la *Action* (1883). Sin duda, «jamás se menciona en la *Action,* la idea tomista del *desiderium naturale videndi Deum*». No siempre se ha reparado suficientemente en que lo que pone en juego la dialéctica no es el atractivo de la visión sino el impulso original del querer, y que «la conclusión de esta dialéctica no es ni la necesidad ni siquiera la posibilidad de la visión beatífica, sino el deber que se impone al hombre de querer lo que Dios quiere». La dificultad concreta con que tropezó el joven Blondel, no tiene ninguna relación con el problema que tuvo que resolver santo Tomás. Su perspectiva es también distinta. Lo que él considera esencialmente en la *Action* es «la conducta que el hombre debe adoptar en el curso de la vida presente, no la bienaventuranza que puede desear para la futura». El padre Henri Bouillard, que nos advierte estas diferencias, señala también otra todavía más importante, y que permanecerá aun después que Blondel haya realizado un esfuerzo en sus obras posteriores para colocarse de alguna manera en el mismo punto de vista que los filósofos de la Escuela:

> En santo Tomás, en efecto, el deseo natural de ver a Dios parece mirar directamente a su término, como todos los apetitos naturales, sin verse contrapuesto por una oposición interna. En Blondel, por el contrario, el querer de lo infinito o la necesidad de lo sobrenatural tiene por objeto la sustitución en nosotros de nuestro propio querer por el querer divino; no puede por tanto considerar su término sino a través de la aceptación de una especie de muerte. Santo Tomás muestra que nuestra voluntad no puede ser colmada sino por el mismo Dios comunicándose a nosotros. Blondel añade, en el transcurso mismo de la dialéctica por la que establece una conclusión análoga, que el hombre no puede abrirse a esta acción divina sino es a través de una purificación pasiva, una constante mortificación... El no muestra solamente que nuestra acción exige más de lo que nos es posible hacer, sino que llega

[6] «Vicario general de Blois, que Pío IX designó más tarde como uno de los teólogos encargados de preparar los trabajos del Concilio Vaticano»: A. LARGENT, *Gratry, Dict. de théol. cath.*, t. 6, col. 1760.

[7] T. 5 (1857), p. 556, donde no se llega a abordar realmente el problema.

a reconocer que «el orden natural no basta a nuestra naturaleza que, sin embargo, siente repugnancia por lo sobrenatural...» He aquí por qué el «deseo de lo sobrenatural» que revela la dialéctica de la *Action* tiene otra contextura de la del «deseo natural de ver a Dios» manifestado en la *Summa teológica* o en la *Summa contra los Gentiles*[8].

Estas indicaciones bastan para demostrar a la vez la vanidad de ciertos ensayos de concordismo demasiado insistentes y la injusticia de ciertas críticas procedentes básicamente de una *ignoratio elenchi*. No es menos verdad, también, que la obra blondeliana ha contribuido mucho a fijar la atención en la tradición teológica relativa al fin sobrenatural, y más especialmente en la doctrina tomista acerca de este tema, debido a las discusiones que ha provocado, y mucho más a las reflexiones que ha suscitado en algunos buenos espíritus.

Sin embargo, como ocurre normalmente, sea antes o después de Blondel, los neotomistas volvieron a descubrir las formas tardías del tomismo antes que a santo Tomás. Por una ley análoga, los arqueólogos, los escritores y los artistas, al descubrir de nuevo la edad media, habían descubierto sobre todo el siglo XV y aun el XVI. Cincuenta años después de Gratry, y algunos años después de entrar en escena Blondel, el doctor J. Sestili publicó, en forma de introducción a una edición del comentario de Silvestre de Ferrara sobre la *Summa contra los Gentiles*, una declaración que hizo época: *Quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*[9]. Declaraba que quería «separar la doctrina de santo Tomás de las interpretaciones oscuras o impuras que el tiempo había acumulado alrededor de ella, a medida que se iban alejando de la edad de oro de los escolásticos». Dicho de otro modo, quedaba por hacer todo el trabajo... Pero si la disertación de Sestili gozó de cierta aceptación, no logró en cambio quebrantar las posiciones dualistas que todavía reinaban[10]. Sólo algo más tarde se formó la escuela cuyo mérito hemos alabado antes, mediante las obras de dos eminentes maestros, uno el padre Pierre Rousselot, que murió todavía joven, en

[8] *Blondel et le christianisme* (1961), pp. 130-131.

[9] Roma, 1990; p. 907; *...non temerario ausi Aquinatis mentem illustrando, cum hac in re, luce clarissima de se fulgeat; sed potius animo cupientes, splendidam atque illustrem Thomae doctrinam, ab obscuris vel impuris interpretationibus cernendi, quae temporum progressu ab aures scholasticorum aetate recedentium, ...circum illam succrevere. Cf. supra*, cap. 9, p. 200 s.

Véase también, del mismo autor: *In Summan theologicam S. Thomae Aquinatis*, Prima pars, q. 12, a. 1.

[10] Esta disertación no llegó a descubrir sino imperfectamente el pensamiento de santo Tomás. *Cf.* V. DOUCET, en *Antonianum*, 4 (1939), p. 204, el cual la saluda, sin embargo, como un *pulcherrimum opus*.

1915, durante la Primera Guerra Mundial, y el otro el padre Joseph Maréchal, muerto al comienzo de la segunda. La tesis de Pierre Rousselot sobre el *Intelectualismo de santo Tomás*, en 1908, y luego los Cuadernos del padre Maréchal sobre *El Punto de partida de la Metafísica*, entre 1922 y 1926, por discutibles que sean algunos de sus aspectos, permanecerán como unas de las grandes obras, verdaderamente iniciadoras. La tesis de Rousselot fue, al decir de Gilson, «el primero de los ensayos, que luego se han multiplicado, para buscar una respuesta tomista a las preocupaciones contemporáneas, no mediante una adaptación deformadora de la doctrina, sino en un esfuerzo para restituir los auténticos principios en la pureza de su sentido»; y añade Gilson que, «al leer de nuevo después de tantos años este libro, le ha sorprendido su perspicacia»[11]. En cuanto a los *Cuadernos del padre Maréchal*, hay que buscar su primer origen en «una especie de intuición» que advertía al joven profesor de Lovaina, por aquel entonces, «que sólo se había descubierto el lado formal de la antigua escolástica, y que en cambio quedaba todavía por sacar a la luz los principios dinámicos que habían dado vida a las grandes síntesis de la edad media»[12]. Gracias al impulso dado por estos dos jesuitas, se puede ahora hablar, *de nova periodo, regressus nempe ad antiquam doctrinam scholasticam, initiata*[13], mucho más que en el tiempo en que escribía el padre Victorin Doucet (1929).

Una y otra obra han provocado apasionadas contradicciones. Una y otra han dado a sus autores fervientes discípulos. Son muchos los trabajos que se han inspirado en ellas. Sobre la cuestión precisa de que trata esta obra, la posición que ellas defienden o sugieren, nos parece todavía, como hemos dicho ya, un tanto tímida, y fundada en una investigación histórica todavía insuficiente. Tal vez sea también demasiado dependiente de las concepciones o puntos de vista más modernos. Por otra parte, todas estas obras querían ser obras de filosofía (o de historia de la filosofía). Un estudio realizado desde un punto de vista teológico y sobre bases más amplias puede conducir más

[11] *La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne, Revue des sc. religieuses*, 32, 1958, p. 188, nota.

[12] Albert MILET, *Les «Cahiers» du Père Maréchal, sources doctrinales et influences subies, Revue néoscolastique de philosophie*, 43, 1955, p. 232. Sobre las relaciones de Maréchal con Blondel y Rousselot: *ibid.*, pp. 241-251. El autor ha observado la influencia de Gratry, leído en 1899 (pp. 236-237). (Consúltese también los tres volúmenes de la *Correspondance* de Maurice BLONDEL y Auguste VALENSIN, París, Aubier, 1957-1965, y *Auguste Valensin, textes et documents inédits*, 1961). El 4.° fascículo, póstumo, no apareció hasta 1947.

[13] *Loc. cit.*, p. 208.

rápidamente a resultados más completos. Al menos esto es lo que nos ha parecido. Se trata, por lo demás, de un trabajo intelectualmente mucho más modesto. Buscando por nuestra propia cuenta el retorno a la tradición, gracias a un examen directo y prolongado de los textos, y aprovechándonos de los numerosos estudios monográficos publicados en estos últimos cincuenta años, nos ha parecido no que contradecíamos, sino que ayudábamos a llevar a cabo el esfuerzo de retorno a la tradición hacia el que este mismo esfuerzo parecía invitarnos.

Si es preciso, diremos que notamos en los trabajos de esta escuela una cierta deficiencia de métodos. Muy seguros en su exégesis cada vez que se trataba, en un principio, de fijar la posición de los antiguos, especialmente la de santo Tomás, concerniente al deseo de ver a Dios y a la unidad de su último concepto de la beatitud, se convierten respecto a las posiciones adoptadas por ellos, o más alejadas de los textos[14], en algo más vago, a veces más arbitrarios, más complicados en las hipótesis poco conciliables entre sí, cada vez que, en un segundo tiempo, se proponían determinar los límites de este deseo, precisar su término correlativo, e introducir otra vez a fin de cuentas un segundo dualismo por medio de alguna nueva idea de la beatitud natural. La importancia que generalmente dieron estos trabajos al axioma tomista: *desiderium naturae nequit esse inane,* nos parece feliz, pero su interpretación sólo parcialmente exacta[15]. Estas timideces y estas reticencias nos parecen ser, al menos en ciertos casos, tanto o quizá más que un escrúpulo teológico, el efecto de prejuicios filosóficos todavía mal disipados: lo hemos explicado en los capítulos precedentes. Alguna vez, también, el problema era menos estudiado en sí mismo que en función de los problemas de otra naturaleza, e intentaba más descubrir un dinamismo intelectual apto para fundamentar el valor absoluto de nuestro conocimiento, que poner de relieve y analizar el deseo del espíritu: empresa perfectamente legítima, pero que imponía una perspectiva un tanto estrecha. «El Absoluto ha impreso su marca en la tendencia básica de nuestra inteligencia»; «el impulso natural de

[14] *Cf.* a propósito de los importantes artículos del padre Guy de Broglie, el juicio emitido por un buen conocedor de la materia, el padre Henri RONDET, en *Recherches de science religieuse,* 35, 1948, p. 521: «Históricamente hablando, es difícil poder aceptar sus conclusiones.» Al menos, todas sus conclusiones; puesto que estos artículos han contribuido mucho al esclarecimiento de la cuestión en su tiempo. Véase además DOUCET, *loc. cit.,* pp. 205-206.

[15] Véase *supra,* cap. 9, p. 238. El padre MARÉCHAL concluía no solamente en un destino sobrenatural «negativamente posible», sino en «la posibilidad absoluta (positiva) de esta beatitud»: *Le point de départ de la métaphysique,* cuaderno 5 (ed. de 1949), p. 421.

nuestras facultades intelectuales las orienta hacia la intuición inmediata del Ser absoluto», aun cuando esta intuición «sobrepasa las potencias y excede la exigencia de cualquier inteligencia finita dejada a sus propios recursos naturales»: esto lo ha demostrado el padre Maréchal[16]; pero se puede añadir —y él estaba lejos de contradecirlo— que «la necesidad del absoluto desborda considerablemente el plan del conocimiento»[17]. Al limitarse, en la cuestión del «deseo de ver a Dios», a una «teoría demasiado únicamente espectacular»[18], ¿no se expondría uno a suscitar nuevas dificultades y a comprometer la plena sobrenaturalidad del Don de Dios, al tiempo que se privaría de muchos testimonios?[19]

En fin, comparando entre sí a los principales representantes de la Escuela que nos ocupa, no logramos siempre descubrir en su doctrina unos contornos bastante fijos y una fisonomía bastante precisa para tener la posibilidad de juzgarlos con exactitud.

Recordemos primeramente en qué concuerdan: será lo mismo que recordar en qué puntos los seguimos. Todos nos hablan de una cierta «apertura positiva» a lo sobrenatural, apertura que es distinta de una simple «no-repugnancia» y más que esto. Todos reconocen así la singularidad del problema de lo sobrenatural, que puede reducirse a un simple caso del problema del milagro. Todos proclaman con santo

[16] *A propos du sentiment de présence* (1909), p. 68.

[17] Jacques LECLERCQ, *La philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine* (1955), p. 287. *Cf.* Henri de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu* (1956), cap. 6, *De la recherche de Dieu,* pp. 167-176. MARÉCHAL, *Le point de départ,* t. 5, p. 421: «...deducimos legítimamente de la disposición radical de nuestras facultades...»

[18] Maurice BLONDEL, *Exigences philosophiques du christianisme* (1950), p. 224; *cf.* pp. 225-232. Ya TESTIS (= Blondel), criticando a Rousselot en *la Semaine sociale de Bordeaux et le Monophorisme,* en *Annales de philosophie chrétienne* (1910), pp. 68-69: «Lo sobrenatural no consiste únicamente en una visión o una intuición, por más especulativa o captadora que se le suponga; consiste además y sobre todo en una relación inaudita de amor, en la adopción deífica que trastorna de alguna manera, sin suprimirlo por ello, el orden metafísico, la relación necesaria del Creador a la criatura, son el fin de introducir esta criatura esclava en la intimidad de vida de la Trinidad, filialmente. Se podría desear ver a fondo el infinito sin desear nunca, ni sospechar siquiera este "exceso", esta "locura", que pertenece a un orden distinto del de la intelección, etc.» Sería demasiado largo explicitar todas las implicaciones de los textos de este género que se hallan en gran número en la obra de Blondel. Rebasan, por la complejidad de su objeto, el único problema preliminar abordado en esta obra.

[19] Una observación crítica sobre este tema la entabla igualmente Jacques MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans san condition charnelle,* pp. 139-140 y 162; *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (1951), pp. 89-108. Véase además H. DE LUBAC, *Sur le chapitre XIV du Proslogion* en *Spicilegium Beccense,* 1 (1959), pp. 295-312.

Tomás, y usando como él una fórmula muy agustiniana[20]: *Nihil finitum desiderium intellectus* quietare *potest; In naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo,* non quiescit *eorum naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam*[21]; o, para expresar también el mismo principio en un sentido inverso: *Creatura intellectualis non pervenit ad ultimum finem, nisi quando ejus naturale desiderium* quietatur[22]. Lo mismo que santo Tomás, todos afirman esto no sólo de las «substancias separadas» propiamente dichas, sino de cualquier espíritu creado, en particular del hombre: *Beatitudo hominis est ultimum bonum hominis, in quo* quietatur *desiderium ejus... Istud ergo desiderium non* quietabitur *donec perveniat ad primam causam, quae Deus est, scilicet ad ipsam divinam essentiam*[23]. Todos dicen también, con uno de los más antiguos tomistas: *Quando dicitur quod beatitudo est ultimus finis, ultimum accipitur pro eo, quod summe quietat appetitum intellectivum, quo habito, nihil magis quaerit*[24]. O con otros, menos antiguos y de una obediencia considerada menos estricta: *In possessione cujusque rei praeter Deum, homo naturaliter non quiescit*[25]. En esto permanecen fieles no solamente a santo Tomás, su maestro, sino al menos en lo esencial, al pensamiento tan diferente por otra parte de un san Anselmo[26], y al de toda la antigua tradición escolástica, sin distinción de

[20] Además del célebre *donec requiescat in te* que abre las *Confesiones* y el *semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es,* que las concluye, véase la página del *De Genesi ad litteram,* 1.4, c. 18, n. 34 (*PL,* 34, 309).

[21] *Contra Gentiles,* 1.3, c. 50; citado por J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique,* cuaderno 5 (1926), p. 311. *Cf.* c. 48: *Quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est omnibus naturale;* y c. 40, a propósito del conocimiento de fe: *Per felicitatem, cum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit.*

[22] *Contra Gentiles,* 1.3, c. 62.

[23] *Expositio in Matthaeum evangelistam,* c. 5. *Cf.* la *Quaestio* anónima sobre la visión beatífica (Toulouse, ms 737, fol. 164) citada por GILSON, *loc. cit.,* p. 118, nota: *Videtur quod anima esset imperfecte dotata nisi sine medio perveniat ad cognitionem Dei. Est enim anima secundum parten intellectivam capax summae veritatis. Si ergo non posset attingere summam veritatem nisi per creaturam mediam, illud quod sibi immediate adhaeret esset creatura. Sed tunc simpliciter non quiesceret; quia non habetur quies nisi in quo est simpliciter quies in perfecto, quod solum est in Deo, non in natura. Nam creatura, ex hoc quod est creatura, semper in alium ducit, scilicet in Creatorem.*

[24] Hervé DE NÉDELLEC, *De Beatitudine,* q. 1 (obra inédita, citada por Juan ALFARO, s. j., *op. cit.,* p. 223.

[25] Fr. TOLEDO, *In Primam, Enarratio,* 1, q. 1, art. 1 (Roma, 1869, t. 1, p. 20.

[26] *Monologium,* c. 70 (*PL,* 158, 216 CD).

tomistas y escotistas[27]. Esto es lo que les separa del dualismo hasta hace poco clásico.

Sólo que la dificultad empieza con los ensayos que unos y otros proponen para entender positivamente el *non quiescit.*

Estos ensayos, hay que decirlo, son muy diferentes. A veces, por ejemplo, el deseo natural de ver a Dios se presenta como «un incentivo, como tal, incondicionado»; incentivo que si no logra satisfacción, «tormenta» al espíritu y, en su vehemencia[28], puede llegar hasta a «torturarle». Otras veces —y es el mismo teólogo— este mismo deseo no es más que una simple «aspiración supererogatoria»; no es más que un «dulce y platónico atractivo», de lo «infinito»; no es más que un vago deseo de «un favor que uno quisiera recibir». Ahora, acordándose del *incitatur magis* de santo Tomás, se explica muy pertinentemente que: «tener una noción de Dios no es en modo alguno tener a Dios»; y entonces se nos demuestra que «el acrecentamiento de nuestros conocimientos, lejos de proporcionarnos un substituto de un orden inferior que pudiese hacer las veces de la visión bienaventurada y engañar así el hambre que experimenta nuestra naturaleza, tendría necesariamente por efecto acrecentar el deseo» y por consiguiente, «torturarnos» todavía más... Luego, por el contrario —y es siempre el mismo autor quien habla, algunas páginas más adelante—, se nos tranquiliza de la manera más burguesa diciendo: «No se ve desde luego por qué el principio del todo o nada debe ser la última palabra de la sabiduría», y se nos indica —cosa por otra parte incontestable— que Dios no tiene por qué proporcionar a nuestro gusto «las más altas satisfacciones de que éste es susceptible»; lo que nos traslada a cien leguas de la posición a la que parecía nos llevaban primeramente, posición que un autor místico definía en estos términos: «Dios hizo el alma a su imagen y a su semejanza para poder darse a ella, seguro de que cuanto le daría fuera de El no representaría nada para esta alma»[29].

[27] Así Duns SCOT, *Opus oxon.,* IV, dist. 1, q. 6, n. 5: *Impossibile est potentiam quietari perfecte, nisi in optimo, in quo salvatur ratio objecti sui. Sed totum ens est objectum voluntatis sub ratione boni, et intellectus sub ratione veri. Ergo intellectus et voluntate non quietantur nisi ubi est objectum suum in summa sui perfectione. Sed in nullo finito potest esse in summa sui perfectione. Ergo, non nisi in Infinito.* Juan TINCTOR (Alfaro, pp. 235-236), etc.

[28] *Cf.* BÉRULLE, texto citado *supra,* p. 102: «el peso vehemente de esta inclinación».

[29] Sermón eckhartiano para san Juan Evangelista, en NOEL, *o. p., Oeuvres de Tauler,* t. 4, p. 497. Y el mismo Taulero, *Sermón,* 36, n. 4: «El alma lleva en sí una chispa, un fondo, del que Dios que lo puede todo, no puede apagar la sed, si no a condición de darse a sí mismo. Ni bastaría tampoco al alma, y no la saciaría, si le diese el espíritu de todas las formas de cuanto El ha creado en el cielo y en la tierra.

La misma incertidumbre se nota, en consecuencia, en el vocabulario mismo del deseo y de los atributos que a éste se le reconocen. A veces, por ejemplo, se toma como sinónimos *desiderium, appetitus e intentio*[30]; dejando entonces de emitir arbitrariamente cualquier deseo absoluto como sinónimo de intención eficaz y de voluntad categórica, se presenta el deseo natural de ver a Dios como «puramente veleidoso», y aun como la simple veleidad de «un bien» entre otros bienes: resulta entonces difícil comprender cómo este deseo veleidoso se distingue de la vaga complacencia que, bajo el título precisamente de *velleitas* y de *desiderium conditionatum*, o bajo el de *simplex et inefficax affectus*, o de *appetitus imperfectus et simplicis cujusdam complacentiae* no rehusaban a nuestra naturaleza, ni Suárez[31], ni Báez[32]. Pero por lo mismo, no se comprende el porqué de estas declaraciones de un retorno a santo Tomás en contra de las degeneraciones suarecianas. No se comprende ya la razón de tantas controversias apasionadas entre adversarios que se entienden tan bien respecto al fondo de las cosas que acaban por entenderse hasta en las palabras. No se comprende ya en absoluto cómo fue posible tratar el principio de Suárez de «falsa evidencia» mientras por otra parte se acercan tanto a él... A veces, por el contrario, este vocablo *velleitas*, que parecía resumir toda la doctrina, viene rechazado como impropio del todo, dado que se trata y se precisa con buena razón, de un deseo sin duda «no-exigente» pero «radicado en

Ella posee esta sed por naturaleza. He aquí el fondo y el deseo que ahogan los corrompidos mundanos...»

[30] En *Divus Thomas* (Plac.), t. 39 (1936), A. RAINERI observa con razón que *desiderium* no es lo mismo que *intentio*, y que las categorías de eficaz e ineficaz no convienen al *desiderium* como tal. *Cf.* CAPREOLUS, *Defensiones theologicae D. Thomae*, t. 7 (1908), pp. 181-182(= *In Sent.*, dist. 49, q. 3): los condenados *non solum conditionali appetitu, sed appetitu absoluto appetunt beatitudinem:* ¿su deseo no es sin embargo eficaz?

[31] *De ultimo fine hominis, disputatio* 16, sectio 3, n. 7: *Stando in pura natura, licet homo conciperet aliquale desiderium conditionatum illus visionis, tamen, si prudenter se generet, non esset inquietus, sed esset sua naturali sorte contentus; sicut etiam posset homo illo modo appetere intelligere sine discursu, qui tamen appetitus nec sollicitaret nec inquietaret anima; quia cognosceret esse de re valde aliena ab humana natura, atque propter hanc causam non esse necesse, ut hujusmodi affectus elicitus oriatur proprie ex appetitu innato ad illam rem, circa quam appetitus elicitus versatur, ut manifeste patet de aliis velleitatibus, quae versantur circa impossibilia...* (Ed. Vives, t. 4, p. 156.) *De divina substantia ejusque attributis*, 1.2, c. 7, n. 11 (t. 1, p. 66). *Cf.* LEIBNIZ, *Théodicée*, 404: *velléités espèce fort imparfaite de volontés conditionnelles.*

[32] *In Primam*, q. 12, art. 1 (éd. de 1584, p. 447). *In Primam Secundae*, q. 3, art. 8 (t. 1, 1942, pp. 122-123 y 127).

la naturaleza» y, por consiguiente, «esencial»[33]; y se vuelve de esta suerte no a la antigua terminología de la escuela, sino a la misma doctrina. Otras veces, en fin, se admite sin más que el «deseo elícito» comprobado en el primer momento es el signo de un apetito más profundo y más universal, de un apetito de otra especie, que es el verdadero «deseo de la naturaleza». Luego, por el contrario, parece negarse, bajo el nombre de «apetito innato», el carácter ontológico del deseo, debido a que no se admite, bajo el nombre de «apetito elícito», más que un cierto deseo susceptible de nacer espontáneamente en la conciencia a la vista de ciertos efectos —y así se separan doblemente de la terminología tradicional, en el momento en que se decía que se buscaba una fidelidad literal. Puesto que el apetito que se rechaza al llamarlo «innato», es el que los antiguos teólogos llamaban «apetito natural»[34]. En cuanto al apetito declarado «elícito», tal como viene explicado, era desconocido por estos antiguos, los cuales, con todo derecho, no hablaban más que de «acto elícito». *Non enim est inclinatio appetitus naturalis, aliquis actus elicitus, sed est sicut perfectio prima,* afirmaba Duns Scot[35]; en cuanto a santo Tomás, para quien el acto elícito es un acto voluntario, el apetito natural es el deseo de la naturaleza intelectual, de modo que *omnis* intellectus *naturaliter desiderat divinae substantiae visionem*[36]. Lo que no impide a un autor reciente de querer darnos la doctrina de santo Tomás «sobre el apetito elícito»[37].

Es un buen embrollo. Esto llega al colmo gracias a curiosos trastrueques por ejemplo, cuando se ve a un intérprete de santo Tomás sostener fuertemente al principio la idea de un deseo «no condicional», que acaba por no ser a sus ojos más que una humilde «veleidad»,

[33] Así el padre PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit d'après saint Thomas d'Aquin*, en *Satan, Etudes carmélitaines*, 1948, p. 66.

[34] *Cf.* Vict. DOUCET, *loc. cit.*, p. 169: *Bene autem notandum est, quod iste appetitus a nobis hodie «innatus» vocatus, simpliciter dicebatur apud antiquos theologos appetitus naturalis.*

[35] *In 2 Sent.*, dist. 6, q. 2, n. 10 (*Opera omnia*, Vives, t. 12, p. 355).

[36] *Contra Gentiles*, 1.3, c. 57; *cf.* c. 50: *desiderium intellecto, etc. Cf.* Durando de SAINT-POURÇAIN († 1334), *In 4 Sent.*, dis., 49, q. 8, n. 7: *Sciendum est quod, quantum ad propositum attinet, duplex est appetitus, sc. naturalis et electivus... Actus appetitus naturalis non es aliquis actus elicitus...; actus vero appetitus activi (ut nunc loquimur) non est sola naturalis inclinatio, sed est quidam actus elicitus qui dicitur velle...* (*In Sent.*, París, 1550), fol. 362 r). Lo mismo Pedro de la PALU († 1342), tan frecuentemente opuesto a Durando: *In Sent.* (Venecia, 1493, fol. 236 v).

[37] Enrico de S. TERESA, *Il desiderio naturale delle visione di Dio*, en *Ephemerides carmeliticae*, I, 1947, p. 83: *Dottrina generale di S. Tommaso sull'appetito naturale e l'appetito elicito.*

mientras que otro intérprete efectuando un movimiento análogo pero en sentido inverso, abandona al principio la «veleidad» como demasiado débil, para defender luego la idea de un deseo condicional o aun «humildemente condicional», y acaba por reunir las dos expresiones hablando finalmente de un «deseo veleidoso y condicionado»[38]. Uno se da perfectamente cuenta de la intención que preside la elección de estas fórmulas. Pero si los antiguos teólogos no se preocupaban de ellas, no es que tuviesen menos interés en mantener la gratuidad del don sobrenatural. La razón está en que epítetos como «condicional» o «condicionado», o substantivos como «veleidad», y con mayor razón la nota de humildad (o como decía Suárez, de «prudencia») que se les añade, no podía atribuirse más que a los actos libres, conscientes, personales y morales. No se ve en efecto cómo estos vocablos podrían convenir para caracterizar un deseo de «naturaleza», y con mayor razón un apetito que a menudo se declara con santo Tomás que es el apetito de la inteligencia como tal. Un apetito de tal género no entra en las categorías de sumisión o de insumisión, de humildad o de orgullo[39]. En esto convienen todavía santo Tomás y Duns Scot. Para el primero toda inteligencia tiende a la visión divina, y su deseo no podrá apaciguarse hasta que no llegue a ella: *desiderium autem praedictum non quiescit, nisi ad summum rerum cardinem et factorem pervenerit*[40]. Y para el segundo, que por lo demás es más explícito:

> *Voluntas naturalis non est de se immoderata, sed tantum inclinat per modum naturae, et in hoc non est immoderatio, quia inclinat sicut accepit inclinari, nec est in potestate sua aliud; in potestate autem voluntatis, ut libera est, in eliciendo actum, est tantum inclinari, vel minus*[41].

Macedo lo resume con estas palabras, al reprochar como de costumbre a los dos teólogos: *Appetitus non est actus, et penitus caret libertate*[42]. Y Toledo lo decía en otros términos, cuando establecía la

[38] Mr. Pietro PARENTE se expresa mucho mejor. *Enciclopedia cattolica,* vol. 4, 1950, col. 1482: *In ordine d'intezione quel desiderio é assoluto ed efficace, ma in ordine di esecuzione resta inefficace e condizionato a un aiuto soprannaturale.*

[39] La misma observación deberá hacerse con respecto al padre Blaise Romeyer, según el cual nuestra capacidad natural de ser elevados al orden de la visión es un «apetito dócil al Amor personal de Dios»: *Archives de philosophie,* vol. 18, p. 58.

[40] *Contra Gentiles,* 1.3, c. 50, etc. *Cf.* Ed. BRISBOIS, *Nouv. revue théol.,* 63 (1936), p. 1092.

[41] *In 2 Sent.,* dist. 6, q. 2, n. 10 (t. 12, p. 355). *Cf. In 4 Sent.,* dist., 49, q. 9, n. 3: *Si tollis hunc appetitum, tollis naturam* (t. 21, p. 319).

[42] *Collationes...,* t. 1, p. 16, O Juan de RADA, *Controversia,* 13: por el apetito natural, *neque meremur, neque demeremur* (t. 4, p. 426).

diferencia entre el apetito natural y elícito, para explicar que los condenados continúan deseando a Dios *absolute* por el primero, pero lo desean mal, *immoderate,* por el segundo[43].

Por otra parte, ¿qué diferencia se podrá ahora señalar entre el concepto de «deseo humildemente condicional o condicionado» al que finalmente se llega, y el «deseo condicional e ineficaz»del Padre Garrigou-Lagrange, por ejemplo[44], del que se quiere sin embargo apartarse para hallar otra vez un tomismo más auténtico? ¿Qué diferencia con el «deseo veleidoso» o el «sueño» del padre de Tonquédec[45], el cual, sin duda alguna, depende de otra escuela? ¿Y qué diferencia existe entre estos autores y Suárez? Todos, sin embargo, reniegan de palabra de Suárez para proclamarse fieles sólo de santo Tomás... Pero no a todos les alcanza menos la crítica que el padre Motte dirigía a algunos de ellos en nombre del tomismo: «Condicional no es más justificado (que ineficaz), puesto que el deseo de ver a Dios tiene por objeto un bien sin restricción, y es un deseo absoluto»[46]. Si algo hay seguro, fácilmente comprobable, es que santo Tomás, como ya se ha dicho, conoce muy bien el concepto de *velleitas,* y que la *velleitas* es para él una *voluntas conditionata*[47], o una *voluntas incompleta*[48], o también una *voluntas imperfecta*[49], puesto que es una *voluntas de impossibili,* o

[43] *In Primam Secundae* (en A. ARENAS, *op. cit.,* p. 14). Véase además Pedro de la PALU, *In 4 Sent.,* dist., 49, q. 7 (Venecia, 1493, f. 237 v); citado por DOUCET, pp. 186-187.

[44] *Revue thomiste,* t. 19, 1936, p. 208.

[45] *Op. cit.,* p. 161.

[46] *Bulletin thomiste,* t. 4, pp. 581-582.

[47] *In 4 Sent.,* dist., 14, q. 1, a. 1, 6, *ad tertium: Quamvis voluntas completa non sit de impossibili, est tamen de ipso velleitas quaedam, id est, voluntas conditionata; velleitas enim, si esset possibile quod hoc fuisset. Cf.* dist., 17, q. 2, a 1, 1, *ad tertium;* dist., 43, q. 1, a. 4, 1, *ad secundum; In 3 Sent.,* dist., 27, q. 2, a. 1, *ad quartum,* etc.

[48] *Prima Secundae,* q. 13, a. 5, *ad primum: Voluntas completa non est, nisi de possibili, quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quod secundum quosdam velleitas dicitur, qua scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Prima,* q. 19, a. 6, *ad primum: ...Potest dici... quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi; sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet inquantum est homo; unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas... Tertia,* q. 21, a. 4, *Suppl.,* q. 79, a. 1.

[49] *De malo,* q. 16, a. 3, *ad nonum: Voluntas quae dicitur esse impossibilium, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in id quod existimat impossibile...; sed est quaedam imperfecta voluntas, quae dicitur velleitas, quia scillicet aliquis vellet id quod existimat impossible, sed sub hac conditione, si possibile esset...*

una *voluntas impossibilium*[50] y sobre lo cual, por otra parte, Suárez conviene con él[51]. Y no es menos cierto que santo Tomás, lo mismo que san Buenaventura[52], y al contraro de lo que hará Suárez, no habla de esto a propósito de la visión de Dios. Vemos cómo de esta forma dentro de la auténtica tradición tomista, los dos vocablos de deseo condicional y de veleidad siguen yendo juntos, y los dos vienen igualmente excluidos de los tratados concernientes al «deseo natural»[53].

Estas vacilaciones e incertidumbres, que debilitan ciertas exposiciones de la escuela nueva, no deben privarnos de ver todo cuanto ésta ha aportado de positivo. Sin embargo, acarrean una consecuencia que nos será necesario examinar ahora. Contagian la idea que uno intenta formarse sobre una «beatitud» que sería al mismo tiempo natural y transcendente.

Un concepto semejante no forma parte del pensamiento de santo Tomás[54], a pesar de que no podía ignorarlo del todo debido a las doctrinas del peripatetismo y del neoplatonismo árabes, y aun cuando no lo haya considerado de un modo directo según el conocimiento que las «substancias separadas» pueden tener de Dios naturalmente. En el curso de la larga argumentación que desarrolla el libro tercero de la *Contra Gentiles,* le basta un solo capítulo para desecharlo[55]. No considera en realidad sino una doble beatitud: la de la tierra y la de la «patria»; la del «Filósofo» y la de los «Santos». «Cuando se trata de la naturaleza, se ha dicho, santo Tomás se acomodaba muy bien a la sabiduría de Aristóteles..., asigna a la beatitud un horizonte profundamente terrestre»[56]. Constantemente, sin mencionar una hipótesis intermedia, opone a la felicidad perfecta que nos promete el Evangelio *post hanc vitam,* una cierta *ultima felicitas hominis quae in hac vita*

[50] Véase además *In 2 Sent.*, dist., 33, q. 2, art. 2, *ad secundum: (Illa voluntas) quae est impossibilium, quae potius velleitas quam voluntas debet dici,* etc.

[51] *Loc. cit.: ut manifeste patet de aliis velleitatibus, quae versantur circa impossibilia.*

[52] *In 2 Sent.*, dist., 7, p. 1, art. 1, q. 2, *ad septimum: Appetitus velleitatis qui est impossibilium.*

[53] Thomas de STRASBOURG, *In 4 Sent.*, dist., 49, q. 3: *Tripliciter potest quid appetere aliquid, seu desiderare... Tertio modo, desiderio conditionali; puta, homo quandoque appetit, si esset possibile, quod libenter vellet volare... (In Sent.,* Venecia, 1564, p. 196 r.) Durando de S. POURÇAIN, *In 4 Sent.*, dis., 49, q. 8, n. 18: *velle conditionatum seu quaedam velleitas.* CAPREOLUS, *Opera,* t. 6, p. 171; y p. 180: *velleitas vel appetitus conditionalis,* etc.

[54] *Cf. In 4 Sent.*, dist., 49, q. 2, art. 1; *Quodl.*, 10, art. 17; *C. Gentiles,* 1.3. c. 41-45.

[55] *C. Gentiles,* 1.3, c. 50.

[56] M. NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* (1958, p. 42).

haberi potest[57]. El concepto en cuestión, ausente del pensamiento de santo Tomás, no lo estuvo menos del de sus contemporáneos[58]. Ahora bien, en la nueva escolástica, se convirtió en indispensable, y la clase de beatitud que él establece debe considerarse como definitiva. ¿Pero en qué deberá consistir? En esto los pareceres también se dividen.

¿Consistirá la beatitud natural en el reposo que se hallaría en un término natural verdaderamente obtenido y poseído, capaz de procurar al ser una satisfacción del todo estable y positiva, «sin inquietud», aunque no saturadora?[59] ¿Se la podría considerar, en consecuencia, como un verdadero fin último de la naturaleza humana? O por el contrario, ¿no se debería tomar un poco más en serio el *non quiescit* de santo Tomás? No haría falta admitir el comentario que escribió en el siglo XVII el jesuita Julio César Recupitus: *Cognitio Dei abstractive est inquietativa, et quo magis perfecta, magis inquietativa?*[60] En este último caso, ¿no debería reconocerse que fuera de la visión de Dios, el hombre, permaneciendo fatalmente inacabado, no conocerá jamás un *fin,* en el sentido propio de la palabra? Dejado en su naturaleza sola, esto es permaneciendo siempre *imperfectus,* el hombre estaría condenado a no conocer nunca sino una «especie de gozo inquietante», que consistiría en «poetizar todos los días en sueños la realidad» y en «dilatar la posesión por medio del deseo», al mismo tiempo que continuaría lanzando un llamamiento «a un cielo indiferente y mudo»...

Tal es la explicación a la que llega uno de los mejores representantes de la nueva escuela tomista cuyos méritos hemos indicado. Es sin duda más lógica y está más próxima a santo Tomás que la primera, porque

[57] *Super librum de causis expositio* (éd. Saffrey, 1954), pp. 1-2. Para otros textos, *cf.* H. de LUBAC, *Duplex hominis beatitudo, Recherches de science religieuse,* 35 (1948), pp. 290-299.

[58] Como testimonio todavía de la antigua doctrina, podemos citar a Godofredo de FONTAINES, *Quaestiones disputatae,* q. 3: *Homo... ordinatur ad duplicem perfectam vitam, sive ad duplicem felicitatem: naturalem, scilicet secundum civilitatem humanam, et supernaturalem, secundum civilitatem caelestem;* y q. 2: *Quaedam sunt quae ordinant hominem ad finem supernaturalem, scilicet ad contemplationem Dei per essentiam, quae habetur in patria; alia sunt quae ordinant hominem ad finem naturalem, scilicet ad civiliter conservandum et ad contemplationem quae potest haberi in vita ista.* (B. Neumann, *op. cit.*, 1958, p. 17.)

[59] Así PALLAVICINI, *In Primam Secundae,* disputatio 2, q. 2, a. 5, n. 4: *non adhuc satiatus,* pero con todo *sine inquietudine.*

[60] *De veritate,* 1.6, q. 1. Una buena explicación la hallamos igualmente en MACEDO, *Collationes,* t. 2 (1673), pp. 398 y 399: *Si naturae rationali proponatur tantum finis ultimus beatitudinis naturalis minime in eo quiscet... (Voluntas) inquieta remanebit, et non beabitur... Et torqueretur potius (homo) quam frueretur... Cf.* SAVONAROLA, *Triumphus crucis,* 1.1, c. 13; 1.2, c. 4.

rechaza mejor cualquier dualismo propiamente dicho, al abandonar la idea de una beatitud natural cerrada y estática. Según esta explicación, el único destino posible del ser espiritual no «elevado», no llamado de hecho a la visión beatífica, sería de alguna manera la carrera sin fin de una «tendencia radical» hacia su «límite superior e inaccesible»[61]. Conscientes de las insuperables dificultades que suscitan las ideas modernas del «fin natural» y de la «beatitud natural», saturada o no, un cierto número de teólogos se alinean hoy en esta línea, inaugurada hace poco por el padre Joseph Maréchal. Sea cual fuere el detalle de sus explicaciones, todos reconocen en pos de él, y dentro de la lógica del *Contra Gentiles*[62], y sin las reticencias que hemos visto en los demás, que la visión de Dios cara a cara constituye el único fin verdaderamente último del espíritu creado, por ser el único término capaz de calmar el deseo. Así, según el padre Philippe de la Trinité, «una naturaleza espiritual no orientada históricamente hacia la visión beatífica no sería sin embargo una naturaleza estática no finalizada», puesto que para cualquier naturaleza espiritual no existe más «que un solo y único fin último, sobrenatural, sin la alternativa de dos bienaventurazas posible»[63]. Para el padre Le Guillou en su interpretación de santo Tomás, una beatitud natural no podría ser llamada en ningún caso *naturae finis*, por el hecho de ser todavía *aliquid naturae;* «es del todo claro que la posesión perfecta de Dios es el último fin del espíritu creado, ángel o hombre, el fin *simpliciter*», y por consiguiente, «fuera del llamamiento efectivo a la visión, el hombre permanecería en un cierto estado de inacabado»[64].

El valor crítico de una solución semejante, o, si se prefiere, de una tal orientación, es innegable. Pero si se evitan así dificultades muy manifiestas, nos hallamos después frente a otra. Este eterno inacabamiento, que mantiene tenso el deseo, y que sugiere un progreso sin fin hacia el Bien que no será jamás poseído plenamente, no deja de recordar el célebre vocablo de san Gregorio de Nisa, al definir a Dios como «el

[61] Cf. Joseph MARÉCHAL, *s. j., Etudes sur la psycologie des mystiques,* t. I, 2e éd., p. 237, del cual sacamos estas expresiones.

[62] *Contra Gentiles,* 1.3, c. 50, 57, 59, etc.

[63] *Loc. cit.,* p. 82.

[64] *Surnaturel, Revue des sc. philos. et théologiques,* 34 (1950), p. 234. En su interesante obra, *Man's Last End* (Saint-Louis-London, 1949), el padre Joseph BUCKLEY, S. M., parece a primera vista adherirse a esta corriente del pensamiento: *Man has no determinate, concrete last end in the natural order* (p. 164; *cf.* p. 232). Pero su afirmación sólo quiere significar según él que, en el orden psicológico natural, *a multitude of partial goods, with God as first cause thereof attained only after the manner of partial good* (p. 232).

que es buscado»[65]. Sólo que para poder hablar de un dinamismo real y de un real progreso, hace falta suponer que cuanto más se va hacia el encuentro de un término inaccesible, tanto más uno se aproxima realmente a él. Sólo con esta condición, podrá pretender presentarse la idea propuesta como una solución original, esencialmente diferente de las que definen un cierto «estado» de beatitud natural, y más satisfactoria que todas ellas. Sólo con esta condición, podrá conceder al ser espiritual «no llamado» un cierto gozo en su movimiento, en vez del atroz suplicio que debe soportar el que accionado por un deseo cada vez más vehemente, no obtiene nunca el más mínimo progreso real en su carrera interminable.

Ahora bien, ¿se cumple esta condición? La imagen de la asíntota que se nos sugiere, ¿no será un engaño? ¿No se da ahí, como en todas las concepciones de un progreso indefinido, una ilusión?[66] Un progreso real, y un sobrepujamiento efectivo, con el gozo que les acompaña, suponen al menos un principio de posesión. Es así como debe comprenderse la idea de san Gregorio de Nisa y de otros Padres: *Cum consummaverit homo, tunc incipit.*

> Desde que el alma, elevándose hacia las alturas, ha comenzado a participar de los bienes divinos, en la medida en que es capaz, he aquí que el Verbo la atrae de nuevo como si estuviese todavía al principio de su ascensión... El dice otra vez: «levántate» a la que estaba ya elevada, y «Ven» a la que había ya venido. En efecto, al que verdaderamente se levanta, le hará falta levantarse siempre, y al que corre hacia el Señor, no le faltará nunca un largo trecho en su carrera divina. Diciendo: «Levántate y ven», el Verbo, obliga siempre a levantarse y a no cesar de aproximarse corriendo al término, dando cada vez la gracia de una mejor ascensión[67].

Es así como se comprende igualmente la explicación que da san Juan de la Cruz en la *Llama Viva:*

> Parece como si cuanto más el alma desea a Dios, tanto más le posea y tanto más ella se llena de delicias y goce. Los ángeles, cuyo deseo se ha

[65] *Sur le Cantique des cantiques,* hom. 6 y *In Ecclesiastem,* hom., 7, n. 6: *...cujus inventio est ipsum semper quaerere; non enim aliud est quaerere, et aliud invenire: sed exquirendi lucrum est ipsum quaerere* (*PG,* 44, 892-893 y 720 C), etc. Es sabido cómo éste es un tema preferido por san Agustín, san Bernardo y otros.

[66] *Cf.* Nicolás BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle* (tr. E. Belenson, 1958), p. 376: *Un progrès infini est absurde.*

[67] San Gregorio de NISA, *In Cantica canticorum,* hom. 5 (*PG,* 44, 873-876). Otros textos pueden hallarse en Henri de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu,* pp. 191-201 y pp. 334-337; y BALTHASAR, *Présence et Pensée,* pp. 69-76.

> cumplido, gozan así de la posesión divina; no cesan de saciar sus deseos sin cansancio alguno, y puesto que no experimentan ningún cansancio, no cesan de desear...[68]

Es así también como puede entenderse la elevación de Nicolás de Cusa en un capítulo de su opúsculo sobre *la Visión de Dios:*

> ...Cuanto más comprendo vuestra incomprensibilidad, oh Dios mío, más os logro, porque logro mejor el fin de mi deseo... El eterno principio que ha hecho nacer mi deseo lo conduce hacia un fin sin fin, un fin infinito... El fin de la inteligencia es el de penetrarlo todo sin penetrarlo. Ni lo que ella conoce de inteligible, ni lo que ignora totalmente la satisfacen; sólo la sacia aquel que ella conoce ser tan inteligible que nunca podrá ser comprendido perfectamente[69].

Pero no pasa lo mismo con la hipótesis que acabamos de mencionar. Nos parece que el padre Yves de Montcheuil ha puesto de manifiesto el engaño que representaría el asimilar los dos casos cuando escribía a propósito de la primera filosofía de René Le Senne: «Si el fin es inaccesible y debe quedar fuera de nuestro alcance, no se tiene el derecho de afirmar que uno se aproxima a él en cada unión que se realice. Y si es el atractivo del fin lo que nos mueve, el deseo de realizar esta unión armoniosa de personas, y la reflexión que nos la revela como colocada más allá del infinito, debería tener por resultado el quebrantar el ímpetu del espíritu... Puesto que en la misma etapa se goza ya del término por medio de la esperanza. Si el término no existe tampoco existe la etapa, puesto que lo que le da el nombre no es el que se aleje del punto de partida sino su aproximación al punto de llegada»[70].

Es mediante un razonamiento parecido como Félix Ravaisson, en su célebre *Rapport,* deshace las fantasías de Jean Reynaud, que habían llegado a alcanzar cierto éxito: «Uno puede preguntarse, escribía, si entender el cielo como lo entiende J. Reynaud, asimilándolo casi con la tierra, no es lo mismo que suprimirlo; si al suprimir el término no se suprime igualmente el caminar hacia él; si hacer desaparecer la absoluta

[68] *Vive flamme,* 3, 22 (Silverio, 4, p. 60). *Cf.* san Francisco de SALES, *Traité de l'amour de Dieu,* 1.3 c. XV: «Los espíritus bienaventurados se sienten transportados por una doble admiración: una de ellas producida por la infinita belleza que contemplan, la otra por el abismo e infinidad de lo que queda para ver de esta belleza. ¡Oh Dios, qué admirable es lo que ellos contemplan!, ¡pero, Dios mío, cómo lo es mucho más aquello que no llegan a ver!, etc. (*Oeuvres,* t. 4, 1894, p. 313).

[69] Cap. 16 (trad. E. Vansteenberghe, 1925, pp. 75-76).

[70] *Une philosophie du devoir,* artículo publicado en *Mélanges théologiques,* pp. 238-239.

perfección, no es hacer desaparecer la idea misma de perfeccionamiento...»[71]. Sucedería con este ímpetu sin fin concebido por algunos teólogos como el destino propio del hombre dejado en su naturaleza, como lo que ocurrió en otro tiempo con «aquella desgraciada torre que amontonaba sus pisos y no llegó a tocar las fronteras del cielo»[72]. Todavía podemos hallar otras imágenes: la del velo de Penélope, la de la roca de Sísife... Es verdad que las hipótesis de Le Senne y de Jean Reynaud no fueron exactamente las mismas que aquí examinamos; se pueden apreciar muy bien las diferencias; con todo, el nervio de la argumentación propuesto por el padre de Montcheuil y Félix Ravaisson para oponerse a aquéllos vale exactamente lo mismo, a nuestro entender, para ésta. «Un progreso indefinido sin ninguna limitación no es otra cosa que una marcha a través de lo relativo sin ningún absoluto, un tiempo sin eternidad, y finalmente no es más que la idea de superación y no sin realidad»[73].

Si fuese pues absolutamente necesario intentar imaginar —aunque el lector que nos haya seguido hasta aquí comprenderá que nosotros no vemos para ello una necesidad urgente— lo que podría ser la ocupación esencial de un espíritu creado, el que Dios no hubiese querido abrirle el acceso a su Gozo, tomaríamos preferentemente nuestra imagen del Pseudo-Dionisio, sin pretender tampoco construir una hipótesis coherente y sin otra idea que la de ilustrar así la situación del ser creado con respecto a Dios. En el capítulo tercero de los *Nombres Divinos,* Dionisio habla de las Inteligencias que realizan alrededor del Ser «sin principio y sin fin» «su incesante revolución»[74]. El padre Ambroise Gardeil se inspiró en este capítulo, para describir, en una bella página, el movimiento del alma contemplativa, atraída ya por la visión divina pero retenida aún por los últimos lazos de la vida terrestre. «Su mirada permanece arrebatadamente fija en la espera». Se mueve «sin separarse del Centro divino que retiene su corazón». Llega por fin el instante en que Aquel que ella contempla sin poseerlo todavía la abrirá este Centro, «haciendo estallar el círculo de su movimiento circular»[75]. La espera de esta alma era toda esperanza, puesto que ella conocía la Promesa divina. Pero se puede hacer de esto otra aplicación, transponiendo la imagen de Dionisio y del padre Gardeil. Se puede imaginar un ser —un espíritu como el nuestro— llevando en el fondo de su naturaleza una atracción

[71] *La philosophie en France au XIX siècle* (4e éd., 1985, p. 50).

[72] Victor POUCEL.

[73] Jules MONCHANIN, *De l'esthétique à la mystique* (1955), p. 44.

[74] *Des Noms divins,* c. 3. n. 8-9 (trad. M. de Gandillac, p. 102).

[75] A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'experience mystique,* 2e éd. (1927), t. 2, p. 365.

análoga, *pero inconsciente.* Este ser sería un desconocido para consigo mismo. Dios no llegaría a darse nunca a él, no le revelaría tampoco lo que él llevaría dentro de sí. Pero la atracción que él ignoraría existiría sin duda. Estaría dentro de todas sus acciones sin constituir sin embargo una de ellas. Sería, por consiguiente, propiamente hablando no un deseo o un apetito particular en el sentido del lenguaje común, sino el alma de todos sus deseos. El impulso de esta atracción, no cesando de actuar, haría de tal ser un movimiento sustancial, que dominaría y reglamentaría todo lo demás, sin objetivarse hamás, puesto que él giraría eternamente alrededor de Dios, sin saberlo: *quia circa Deum incognita circumvehitur*[76].

...Pero nosotros lo sabemos por Jesucristo, «la rotación universal no constituye la última palabra»[77].

Para volver de nuevo sobre la hipótesis discutida en este capítulo, del mismo modo que no aporta en sí misma una solución plenamente satisfactoria, tampoco parece que pueda conciliarse con las explicaciones que da santo Tomás de Aquino en muchos pasajes de su obra, principalmente en el tercer libro del *Contra Gentiles:*

> *Corpus quod naturali appetitu tendit in suum «ubi», tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini... Quod igitur vehementius in aliquid tendit postea quam, non movetur ad infinitum, sed aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi, etc. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cujuslibet substantiae intellectualis, cognoscere Deum*[78].

O en el *De anima:* No hay nada, dice santo Tomás, que se mueva *in infinitum;* un devenir sin fin repugna; hace falta llegar a algún término, donde se sea finalmente del todo en acto. Si no es así se marcha hacia la desesperación. El espíritu que no llega al término de la visión divina, falla su destino[79].

[76] Juan Scot Erigena.

[77] Expresión tomada de André Préau.

[78] L. 3, c. 25; y también, *ibíd.: Non est abire in infinitum in appetitu naturae, quia desiderium naturae frustaretur, cum non sit possibile pertransire infinita.* No se trata aquí sobre un mismo tema, pero el razonamiento es análogo.

[79] *De anima,* q. 16, *ad tertium.* El principio que se enuncia en la objeción, se reasume luego en la respuesta. Véase además *De malo,* q. 5, a. 1, obj., 1, y respuesta. *Cf.* Aelred de RIEVAULX, *Speculum caritatis,* 1.1, c. 21: *Singula quaeque ad suum ordinem inquieta sunt; ordinata, quiescunt;* c. 22: *Beatitudinis appetitum non amittit ac perinde infelici circuitu laborans, numquam quiescit* (*Pl,* 195, 524 C, 526 A).

La nueva hipótesis no parece concordar tampoco con el pensamiento de san Buenaventura, el cual no dudaba en afirmar:

> *Quidam... dixerunt Deum nunquam immediate videri, nec in via nec in patria...*
>
> *Sed haec positio haeretica est et reprobat; nec immerito, quia et contra rationem est; cum anima quiescere perfecte non possit, donec in se ipso videat Deum; et contra sacram Scripturam, nam,* 1 Cor *13.12 dicitur: «Tunc cognoscam sicut et cognitus sum»,* et 1 Jn *3,2: Videbimus eum sicuti est*[80].

Cierto que la nota de herejía alcanza solamente a la opinión directamente criticada por el santo, y de la que hemos hablado en el capítulo tercero. Sólo vale también contra ella el argumento sacado de la Escritura. Pero el argumento de razón, iniciado por san Buenaventura y precisado por santo Tomás, vale en cualquier hipótesis. Y este pensamiento común de los dos grandes doctores es precisamente lo que expone Etienne Gilson, tratando del *Espíritu de la Filosofía Medieval:*

> «...Aun cuando se llegase a probar, dice él, que aquel que desee no obtendrá completamente el objeto de su deseo, y aunque no existiese ninguna razón para esperar en alguna ayuda que lo hiciese capaz, *el deseo* que experimenta *permanece allí,* no muerto ciertamente, sino *exasperado hasta la angustia por el sentimiento de su misma impotencia.* Santo Tomás conoce esta angustia: es la que sufrieron Alejandro de Afrodisia, Averroes, Aristóteles: *in quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia*[81]; es la misma que afecta a la inteligencia humana, que puede llegar a serlo todo, puesto que plantea la existencia del ser a partir de lo sensible, queriendo llegar a serlo y sin embargo no lo quiere.
>
> Es aquí y sólo aquí que la fórmula, tantas veces repetida por santo Tomás... cobra todo su sentido: *impossibile est naturale desiderium esse inane...»*[82]

Este dinamismo que poco a poco se va introduciendo en la idea moderna de la beatitud natural y que le impide endurecerse, es en verdad, como lo indicamos, indicio de un feliz movimiento de retorno hacia la más tradicional teología. Pero así como él no se completa a sí mismo, tampoco su introducción no completa este retorno. El

[80] *Cf. supra,* cap. 3, p. 60.

[81] *Contra Gentiles,* 1.1, c. 48. Conocemos ya como prosigue: *...quibus angustiis liberemur, si ponamus secundum probationes praemisas hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima immortali existente.*

[82] *L'esprit de la philosophie médiéval,* 2e éd. (1944), p. 259.

movimiento debe continuarse. Si uno se contentase con esto, no se hubiese hecho nada más que añadir un rasgo más a esta naturalización de la antigua doctrina que constituía la idea de la beatitud natural como fin trascendente y último. Ya que, es necesario repetirlo, es precisamente en el *interior* de la única beatitud y en el interior del gozo de Dios donde se concebía antiguamente un progreso, y san Bernardo, siguiendo a los Padres, se atreverá a decir, un deseo y una búsqueda: *...Et utique non extundit desiderium sanctum felix inventio, sed extendit. Numquid consummatio gaudii, desiderii consumptio est? Oleum magis est illi; nam ipsum flamma. Sic est. Adimplebitur laetitia; sed desiderii non erit finis, ac per hoc nec quarendi*[83].

Pero sea lo que fuere de estos últimos puntos, como también de las divergencias internas que hemos señalado, lo cierto es que los escritos de la escuela tomista donde estas divergencias se manifiestan se apoyan de buena gana, al proponer su doctrina, en una interpretación que creemos haber demostrado ser inexacta[84]. De ahí que, así como nos alegrábamos de encontrarnos con los autores de estos escritos, o mejor, de seguirlo, al menos en el desarrollo de la primera parte de su programa, también dudábamos de seguir con ellos hasta el fin por este camino, puesto que nuestro propósito era el de hallar primero el pensamiento integral de santo Tomás y de sus contemporáneos respecto a nuestro tema. Sin pretender haberlo logrado siempre, creemos, sin embargo, que gracias a ellos estamos ahora mucho más cerca de él. Sin ignorar tampoco la deuda contraída con los maestros que nos han formado, juzgamos incompleto su análisis histórico, y de haber reconstruido mejor la perspectiva teológica de los antiguos, la coherencia interna de su propia síntesis hubiese resultado más asegurada.

[83] *In Cantica,* sermo 84, n. 1. (*Opera,* éd. J. Leclercq, t. 2, 1958, p. 303). Podrá decirse otro tanto, *mutatis mutandis,* de los propósitos de LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison,* n. 118 *(in fine):* «...De esta forma, nuestra felicidad no consistirá jamás, y tampoco debe consistir en un goce total que nos deje en la imposibilidad de desear otra cosa más, y vuelva estúpido a nuestro espíritu; sino por el contrario, es un progreso perpetuo hacia nuevos placeres y nuevas perfecciones. (Ed. André Robinet, 1954, p. 65).

[84] *Cf. Surnaturel,* pp. 467-471. Nuestra interpretación era ya la de Gilson, como lo manifiesta el texto que acabamos de citar; lo era igualmente, según parece, del padre B. Meijer. Y es la de M. G. van Riet. Como se ha visto más arriba, el padre S. Dock, la ha reanudado recientemente y la ha establecido sólidamente. Véanse otros nombres: *supra,* cap. 9, p. 199.

XI. EL DESEO DESCONOCIDO

Los análisis precedentes han hecho destacar que el recurso a unas hipótesis del todo abstractas, aun en el caso de ser legítimo, no basta a fin de cuentas para explicar ni para salvar nada. Nuestros problemas esenciales no podrán resolverse en el orden de los puros posibles. En cualquier hipótesis la cuestión de la gratuidad debe ponerse en claro de un modo indispensable en el interior del orden presente. Es aquí donde siempre hay que volver. Cediendo a otra corriente, la orientación de la teología occidental moderna que hemos tenido que criticar (no por lo que ella afirma, sino por lo que olvida) ha dejado lo real por lo ilusorio. Después de las explicaciones que acabamos de dar, esto es lo que aparece sin ningún género de duda.

Sin embargo, debemos considerar todavía una objeción.

Por más «natural» y serio que fuere el deseo de la visión divina, no sería en ningún caso lo que determinara el don efectivo por parte de Dios. Dios no se regula según nuestro deseo. Entre estos dos términos, la relación debe invertirse: es la libre voluntad del donante la que despierta el deseo en aquel que ella quiere alcanzar. Este punto está fuera de toda discusión. Cualquier cuestión de una exigencia por parte de la criatura queda proscrita. Pero no es menos cierto, se podrá decir tal vez que este deseo viene a ser en la criatura como un signo, no sólo de un don posible de parte de Dios, sino de un don cierto. Es como la testificación de una promesa, inscrita y leída en el mismo ser. No se podrá entonces concluir en la realidad efectiva de este don, a partir del conocimiento adquirido de este deseo. Así es como parece que razona santo Tomás. ¿Pero el hombre no llegará de esta forma a conocer, por

el solo uso de su razón natural, que está hecho para obtener la visión de Dios? ¿Lo sobrenatural efectivo no será de un conocimiento natural?

Esta nueva objeción no se refiere, como puede verse, a la gratuidad de la oferta divina; sino al carácter misterioso del dogma que nos enseña la realidad de la oferta. Se recordará tal vez la discusión entablada no hace mucho sobre el «misterio de nuestra elevación sobrenatural»[1]. El reverendo padre Guy de Broglie fue acusado de racionalizar el misterio por haber querido demostrar por la razón el deseo natural de ver a Dios. No le costó mucho trabajo rechazar la acusación. Demostró que tenía el derecho a pensar que la razón natural puede reconocer en nosotros una «aptitud radical para la felicidad sobrenatural»: en efecto, según su teoría, esta potencia de la razón no mira a conocer ni la esencia de semejante felicidad, ni el hecho de nuestro llamamiento efectivo a gozar de ella. No valía la pena «manifestar tanta desconfianza» contra esta tesis, rigurosamente delimitada como si «hurtase no sé qué secreto reservado»[2]. Sería abusivo recurrir a la condenación decretada contra Frohschammer en el siglo XIX, o a cualquier otra decisión del magisterio, para zanjar la discusión. Sin embargo, la desconfianza resultaría legítima, y quizá se impondría, si se llegase a combinar la tesis que defendemos con la que sostiene el reverendo padre de Broglie. Pues esto equivaldría a afirmar que la razón natural puede revelarnos el llamamiento efectivo a la visión de Dios. Pero ¿el deseo de la visión beatífica es verdaderamente conocible con la sola razón[3], según toda su naturaleza y con toda su fuerza? No lo creemos[4]. Recordando siempre lo que dice santo Tomás: *...ea quae supra rationem in ultimo hominum*

[1] *Nouvelle revue théologique*, años 1937, 1938, 1939. Pierre DESCOQS, *Le mystère de notre élévation surnaturelle* (1938).

[2] A.-R. MOTTE, o. p. *Bulletin Thomiste*, t. 4, p. 579.

[3] Se podrá decir con el padre de BROGLIE, *Recherches de science religieuse;* 15 (1925), p. 19: *Qui donc oserait tenir que* l'idée, *je dis comme vous* l'idée *de la visión béatifique ne peut être conçue par nos propres forces?* Pero puede añadirse, y creemos que aquí es necesario hacerlo, que esta idea está muy lejos de ser unívoca.

[4] A causa de una curiosa distracción, se ha escrito (*Gregorianum*, 28, 1947, p. 382: «El padre P. de L. afirma —y se trata, podemos declararlo, de la tesis principal de su libro— que la existencia de este deseo (de ver a Dios) autoriza la certeza que, de hecho, estamos llamados al orden sobrenatural»; y añade, p. 384: «El pensamiento del autor parece ser el siguiente: el deseo de ver a Dios... prueba rigurosamente que estamos llamados a la visión beatificante... En suma, tenemos un deseo absoluto de la visión beatificante que nos da la certeza de haber sido creados para tal fin». No se da referencia alguna que pueda apoyar estas aserciones. En nuestro libro de 1946, p. 489, nota 1, dejamos de lado ex profeso el examen de este punto doctrinal «de controversia entre los teólogos».

fine exspectantur[5], permanecemos situados en el interior de la teología. No pretendemos establecer una tesis filosófica, sino que buscamos darnos cuenta de una afirmación dogmática y de sus implicaciones. No decimos que el conocimiento racional adquirido de un deseo de la naturaleza, fuera de todo contexto de la fe, «pruebe rigurosamente que estamos llamados a la visión beatífica» y que podemos obtener naturalmente «la certeza de haber sido creados para este fin»: decimos, en cambio, que el conocimiento revelado de este llamamiento, que nos asegura este fin, nos lleva a reconocer en nosotros la existencia y la naturaleza de este deseo[6].

Sucede con mucha frecuencia que se razona como si el misterio estuviese todo de parte de Dios, mientras que por lo que se refiere al hombre no habría nada que pudiese escapar de ser captado por la experiencia común o por la razón natural. Nuestra naturaleza se nos presentaría, al menos en derecho, del todo trasparente, y poseeríamos la llave de cuanto nos manifestase. Hallamos aquí cierto engaño. ¿Quién podría atenerse a semejante divisón, si se reflexiona un poco sobre ello?

Valde profundus est ipse homo. «El hombre es un misterio. Lo es en su misma esencia y en su naturaleza. No porque él mismo sea la plenitud infinita del misterio que lo alcanza, la cual propiamente es inagotable; sino porque él es, en su fondo original, un "para sí" referido puramente hacia esta plenitud. Cuando hemos llegado a decir de nosotros todo cuanto el espíritu puede abarcar, todo lo que es definible, no hemos dicho entonces todavía nada, a no ser que hayamos incluido en todos estos enunciados nuestra referencia al Dios incomprensible; y esta referencia, y, por consiguiente, nuestra misma naturaleza, en lo que ella tiene de más profundo, no se comprende de verdad, en tanto que no nos dejemos apoderar libremente por este Incomprensible... No es posible imaginar que podamos comprender al hombre si no lo alcanzamos en su movimiento hacia la bienaventurada oscuridad de Dios»[7]. Esta doctrina, recordada recientemente por el padre Carl Rahner, era muy apreciada por los Padres de la Iglesia, tanto latinos como griegos. En sus términos generales, como en su primer origen, no es por cierto específicamente cristiana, pero adquiere su nota específica por su relación con la doctrina de la revelación.

El hombre, nos dicen los Padres, es «imagen de Dios» no sólo por su inteligencia, por su libertad, por su inmortalidad, o también por el poder que ha recibido de dominar sobre la naturaleza: él lo es además

[5] *Contra Gentiles*, 1.4, c. 1, *Tertia*, q. 1, art. 3.

[6] Véase *supra*, especialmente el cap. 7.

[7] *Schriften zur Theologie*, t. 3; trad. fr. por G. DAOUST: *Ecrits théologiques*, t. 3 (1963), *Réflexions théologiques sur l'Incarnation*, pp. 85-6 y 96.

sobre todo por lo que posee de incomprensible en su mismo fondo[8]. «¿Quién ha conocido el espíritu del Señor?», preguntaba el Apóstol[9]. «De mi parte», añadía san Gregorio de Nissa, «pregunto también: ¿Quién ha conocido su propio espíritu? Los que se juzgan capaces de comprender la naturaleza de Dios harían bien en decir si se han mirado a sí mismos... Nuestro espíritu lleva la huella de la Naturaleza incomprensible debido al misterio que él es para sí mismo»; si la naturaleza de la imagen pudiese ser comprendida, ya no sería la imagen»[10]. Igualmente san Efrén: «¿Quién puede, por consiguiente, entrar dentro de uno mismo y comprenderse?»[11] Y san Zenón de Verona: *Non enim ullo pacto potest humanis operationibus substantia naturae comprehendi, quam nemo norit, nisi ipse solus, qui fecit... Incomprehensibilis enim Dei imago, invisibilis sit necesse est*»[12]. Y san Máximo el Confesor: la criatura razonable no conoce naturalmente su propia raíz, «esta raíz profunda y fuerte» que la sostiene; es más, en la apertura que la gracia obra en su ser, ella comprende que no se comprende a sí misma[13]. Y san Agustín escribe en las *Confesiones: Etsi nemo scit hominum quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est, tamen est aliquid hominis quod nec ipsa scit spiritus hominis qui in ipso est*[14]. Tan grande y maravillosa es esta naturaleza del hombre[15]. Tanto responde este «abismo» al abismo de la divinidad[16].

[8] Entre otros veinte, san AGUSTÍN, *De symbolo*, 1, 2. (*PL*, 40, 628). Para los comentarios de este texto y de algunos otros análogos: Etienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* (2.ª ed., 1944), pp. 224-225. El padre Karl RAHNER dirá asimismo: «Hemos percibido el fondo mismo de nuestro ser cuando nos hemos vuelto tan incomprensibles como lo es el mismo Dios». Véase también BOSSUET, *Instruction sur les états d'oraison*, segundo tratado, cap. XXVI (ed. E. Levesque, 1897, p. 68).

[9] *Rom.*, XI, 34.

[10] *De hominis opificio*, c. II (*PG*, 34, 156 B; trad. Jean LEPLACE, *Sources chrétiennes*, 6, pp. 121-122).

[11] En Edmund BECK, OSB, *Die Theologie des hl. Ephraem*, en *Studie anselmiana*, 21, p. 98.

[12] L. 2, tract. 19 (*PL*, 11, 455-6 y 456 B).

[13] *Ambigua* (*PG*, 91, 1188 C); *Quaest. ad Thalassium*, 56 (*PG*, 90, 584 AB), etc. *Cf.* H. URS VON BALTHASAR, *Liturgie cosmique* (1947), p. 102.

[14] L. 10, c. 5, n. 7 (*PL*, 32, 728). *Cf. De anima et ejus origine*, 1.4, n. 8: *Non possumus capere nos;* y n. 10: *Et ecce magis quaeritur quam comprehenditur* (*PL*, 44, 529 y 530).

[15] *De Trinitate*, 1.14, c. 4, n. 6: *Tam magna et mira natura* (Bibl. august. 16, p. 358).

[16] Gerhoh de REICHERSBERG, *In psalmum*, 41, v. 8: *Abyssus abyssum invocat. Natura siquidem nostra, et maxime rationalis animae substantia, quae sibimetipsi*

Siguiendo a los Padres y espirituales del siglo XII, los antiguos escolásticos se han mostrado a menudo conformes con esta visión de las cosas de manera explícita. Es interesante señalar la posesión de Duns Scot. El explica en un texto fundamental esta «Controversia entre filósofos y teólogos sobre la necesidad de una doctrina revelada» que abre su gran obra *De ordinatione*. Según los «filósofos», manifiesta, no existe una perfección sobrenatural. En la naturaleza, un principio activo corresponde siempre a cualquier potencia natural pasiva, y, por consiguiente, no es posible imaginar un orden superior en el que el hombre tenga necesidad de recibir una revelación. Pero razonando de esta forma, con los solos recursos de la razón natural, los «filósofos» no pueden sino errar, o permanecer en la duda, *circa finem in particulari*. Una sola respuesta basta contra todos sus argumentos y todas sus instancias:

> *...Accipiant naturam nostram vel potentiam intellectivam esse nobis naturaliter cognoscibilem; quod falsum est, sub illa ratione propria speciali sub qua ad talem finem ordinatur, et sub qua capax est gratiae consummate, et sub qua habet Deum pro perfectissimo objecto. Non enim cognoscitur anima nostra a nobis, nec natura nostra, pro statu isto, nisi sub aliqua ratione generali, abstrahibili sensibus...*

He aquí por qué le es necesaria al hombre una revelación, para que conozca distintamente cuál es su último fin:

> *Si objiciatur contra istud quod homo in statu naturae institutae potuit cognoscere naturam suam, ergo et finem naturae..., respondeo...: Requireret dici, qualis fuit cognitio hominis institute, quod usque alias differatur. Saltem tamen respectu viatoris pro statu isto est dicta cognitio supernaturalis, quia facultatem ejus naturalem excedens; naturalem dico, secundum statum naturae lapsae*[17].

Duns Scot habla aquí sólo del hombre en su condición presente: *pro statu isto* (la expresión vuelve varias veces a su pluma). Los «filósofos» hablaban también sólo de este hombre; y es sólo a propósito de él que se preguntan sobre la necesidad de una revelación. En otros lugares,

penitus incomprenhensibilis secundum physicam rationem, et quasi quidam abyssus est Divinitatis in se substantiam et cognitionem invocat, quae item, imo vero major abyssus est, si quidem Divinitatis essentia omni creaturae incomprehensibilis est, quamvis creaturae rationali capabilis est (*PL*, 193, 1516 AB).

[17] *De ordinatione*, prol., Pars 1, *De necessitate doctrinae revelatae* (*Opera omnia*, t. 1, 1950, pp. 17 y 21). Sobre estos «filósofos»: Et. GILSON, *Jean Duns Scot* (1952), pp. 12-17.

Scot concederá sin instituir por otra parte una discusión crítica sobre el tema, que en una condición menos imperfecta la razón natural podría conocer muchas cosas. Aquí, delimita prudentemente el campo de la discusión al *saltem pro statu isto,* con el fin de refutar convenientemente a los adversarios de la fe cristiana. Es todo lo que nosotros queremos retener de él sobre este punto. Sin entrar en los rodeos de la larga, sutil y sinuosa disertación que ocupa toda la primera parte de este Prólogo, constatamos simplemente que para él las razones que se esgrimen contra «la opinión de los filósofos» tocante a nuestro último fin no han podido ser descubiertas sino después de un cierto tiempo; tales razones suponen que hemos sido iluminados primero por la revelación sobrenatural, y que por consiguiente, y en realidad, *non sunt nisi persuasiones theologicae, ex creditis ad creditum*[18].

Esta tradición será continuada en el siglo XVI por teólogos tan importantes como Domingo de Soto y Francisco Toledo. En su tratado *De Natura et gratia,* Soto habla de «esa luz en la que no tenemos entrada y en la que se esconden nuestro fin y el propósito de nuestras acciones»[19]. Oponiéndose como de costumbre a Cayetano, el Cardenal Toledo declara en su comentario a la *Suma teológica:* «Si el hombre conociese perfectamente su naturaleza, conocería que su fin consiste en la visión divina»; lo mismo que santo Tomás de Aquino, no restringe esta afirmación, o esta suposición, a la hipótesis de una naturaleza «elevada»; pero correlativamente dice también que no debe asombrarnos el que la naturaleza de nuestra alma no pueda llegar a sernos del todo conocida, por ser esiritual y muy afín a la de los ángeles[20].

[18] *Ibíd.,* p. 9. *Cf. In 4 Sent.,* dist., 49, q. 8 (Ed. Vives, t. 21, p. 305). Véase también, Juan de RADA, *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum,* pars prima (Venecia, 1604), pp. 17-19; pars quarta (1617), pp. 407-411. M. de Gandillac observa que Francisco de Meyronnes es infiel a Scot, «si de verdad piensa que el hombre podría saber naturalmente que su verdadero fin es la beatitud eterna». *Histoire de l'Eglise* por FLICHET et MARTIN, t. 13 (1951), p. 367, nota 3.

[19] L. 1, c. 4: *Cognitio illius inaccessae lucis, ubi finis noster actionumque nostrarum scopus abditus est...* (p. 10). Qué contraste con la seguridad de Cayetano: *...Nec evacuat hanc rationem responsio scotica, dicens quod anima secundum illam rationem est ignota. Cognitio enim quidditativa alicujus nihil naturale illius incognitum relinquit: quoniam continet formaliter vel virtualiter omnem illius notitiam, De potentia neutra,* q. 2, *ad quartum* 2.ª Soto no se dejaba intimidar por estas fórmulas tan tajantes.

[20] *In Primam Secundae,* q. 3, a. 8: *Si homo perfecie cognosceret naturam suam, cognosceret finem suum esse visionem divinam. Cf.* J. M. H. LEDESMA, s. j., *Doctrina Toleti de appetitu naturali visionis beatificae...* (1949), p. 22. *In Primam Partem,* q. 1, a. 1, q. 2 (Roma, 1869, t. 1, p. 20): *Naturali cognitione non potest ita natura animae nostrae cognosci, nec mirum est, cum sit spiritualis, cum angelis*

Esta es, como se sabe, la misma constante posición de la escuela agustiniana que se relaciona con Gil de Roma. Muchos de sus seguidores la expresan con términos muy precisos. Así Gerardo de Siena († 1336) dice:

> *Tam magnum bonum est creatura rationalis, ut nullum sit bonum quo beata sit, nisi solus Deus... Illa natura quae est capax Dei, non potest ordinata fruitione quietari in aliquo infra Deum; creatura rationalis est hujusmodi; ergo, etc. Major est evidens per hoc quod potentia, quae est capax majoris boni, numquam quietatur in minori bono... Ista tamen ratio quantum ad minorem propositionem procedit ex creaturis*[21].

Es ésta también la misma enseñanza que san Francisco de Sales, con un lenguaje menos rigurosamente metafísico, ha querido inculcar a Teótimo en una página de su *Tratado del amor de Dios:*

> Poseemos una inclinación natural hacia el Bien soberano, debido a la cual nuestro corazón tiene una cierta íntima solicitud y una continua inquietud, que no puede debilitarse de ninguan manera, ni cesar de testimoniar que le falta su perfecta satisfacción y gusto total. Pero cuando la fe santa ha representado a nuestro espíritu el bello objeto de su inclinación natural, ¡oh Dios verdadero!, entonces Teótimo, ¡qué facilidad, y qué placer, qué estremecimiento universal de nuestra alma! y como sorprendida ésta ante una belleza tan excelente, exclama llena de amor: «¡Oh qué bello eres, Amor mío, oh qué bello eres!»
>
> ...El corazón humano tiende hacia Dios a causa de su inclinación natural, sin saber del todo lo que éste es; pero cuando lo halla en el manantial de la fe, y lo ve tan bueno, tan bello, tan dulce y tan buenazo para con todos, y tan dispuesto a darse como bien soberano a todos los que lo quieren, oh Dios, cuántos gozos y cuántos movimientos sagrados se suscitan en el espíritu, para unirse para siempre con esta bondad tan soberanamente amable. He hallado por fin, dice el alma que ha sido herida de esta forma, he hallado lo que deseaba...
>
> Alguna vez sentimos ciertas alegrías que nos llegan de improviso, aparentemente sin objeto alguno que las cause, y son a menudo presagios de un gozo más grande... Ahora bien, cuando el bien presentido llega, nuestros corazones lo reciben con los brazos abiertos, y rememorando el gozo que había sentido sin saber la causa, conocen solamente entonces que era como un precursor de la felicidad obtenida. De la misma forma, amado Teótimo, habiendo sentido nuestro corazón durante tanto tiempo una inclinación hacia su soberano bien, desconocía,

magnam habens vicinitatem. At Cajetanus putat posse integre hominis naturam cognosci absque illius cognitione, quia talis capacitas non naturalis sed obedientialis est (p. 18). *Cf. Augustinisme et théologie moderne,* pp. 177-178.

[21] *In I Sent.,* dist. 1, q. 2 (en Juan ALFARO, *op. cit.,* p. 380).

sin embargo, hacia dónde le impulsaba este movimiento; pero tan pronto como la fe se lo ha mostrado, entonces ve claramente que era lo que su alma requería, lo que su espíritu buscaba y lo que su inclinación pretendía[22].

Nec ego ipse capio totum, quod sum. «No conocemos todo lo que somos, ni somos exactamente aquello que llegamos a saber de nosotros mismos. La luz y la vida no se yuxtaponen, como tampoco el verbo y la experiencia»[23]. Esta reflexión de un filósofo sensible a las cosas del alma, debe aplicarse sobre todo al fondo mismo del alma. «Existe en la precomprensión del hombre por sí mismo, dice otro filósofo, una riqueza de sentido que la reflexión no puede igualar»[24]. El choque con la Revelación es lo único que abre ciertos abismos de nuestra naturaleza[25]. Se verifica entonces, con una nueva claridad, aquello de *abyssus abyssum invocat.* Berulle decía que cuando Dios se nos revela, «nos revela a la vez a nosotros mismos»[26]. Cualquiera nueva luz sobre Dios echa al mismo tiempo como por rechazo, una nueva luz sobre el hombre. Así, del mismo modo que el budista piensa entender a la vez, mediante una única intuición, el dolor y su remedio, el origen del mal y su liberación, también nosotros tomamos conciencia de nuestro pecado al percibir alguna cosa de la santidad divina y del amor divino[27]. Orígenes, al comentar el libro de Isaías, dice que el profeta empieza a entrever su miseria en el momento que empieza a entrever la Gloria de Dios[28]. Guillermo de Sainti-Thierry generaliza esta observación:

[22] L. 2, cap. 15 (*Oeuvres,* t. 4, 1894, pp. 136-138).

[23] Jacques PALIARD. «El hombre es el ser que lleva en su corazón un misterio más grande que él»: BALTHASAR, *Prière contemplative* p. 10; *cf.* p. 61.

[24] Paul RICOEUR, *Finitude et culpabilité,* t. 1 (1960), p. 26.

[25] *Cf.* nuestro *Catholicisme* (4e. éd., 1947, pp. 294-297). R. BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament* (trad. Od. Laffoucrière, 1959) p. 127: De todos modos la Revelación da al creyente a través del Evangelio una luz decisiva sobre la existencia profana, que no es visible a la filosofía.

[26] San AGUSTÍN había dicho ya algo parecido, *Confesiones,* l. 10, c. 2, y 3: *Et tibi quidem, Domine, cujus occulis nulla est abyssus humanae conscientiae... Quid est enim a te audire de se, nisi cognoscere se...?* (Bibl. august., 14, pp. 142 y 144).

[27] Yves de MONTCHEUIL, *Leçons sur le Christ,* p. 123. *Cf.* Gabriel MARCEL, *Journal métaphysique,* 3: «Podría decirse que el tomar conciencia de algo no es todavía nada, no es todavía el pecado... Me parece que la realización de mi pecado no llega a mi conciencia sino en la medida en que me despierto al amor infinito del que soy objeto» (En *Fontaine,* abril 1946, pp. 594 y 600). Un pensamiento afín lo hallamos en Paul CLAUDEL: «¿Qué sabemos de la voluntad de Dios, cuando el único medio para nosotros de conocerla, consiste en contradecirla?»

[28] *In Isaiam,* hom 4, N. 2 (sobre *Is.,* VI, 4): *Antequam videas visionem, non confiteris te esse miserum, o Isaía? —Non, ait: quamdiu visit Ozias, neque in*

Nusquam enim se melius deprehendit modus humanae imperfectionis, quam in lumine vultus Dei in speculo divinae visionis[29], y María de la Encarnación afirma: «La pureza de Su espíritu nos permite ver la impureza del nuestro»[30]. De una manera análoga, mediante la promesa que hemos recibido de la visión cara a cara llegamos a conocer en verdad nuestro «deseo».

Cierto que los dos casos no pueden ni de lejos compararse. En el primero nos hallamos en plena realidad religiosa; además, la correlación es inmediata y se establece enteramente por vía de contraste. En el segundo, una reflexión de tipo metafísico destaca lo que implica el objeto revelado: partiendo de un hecho, la Promesa de la visión cara a cara como un don gratuito, y que se halla incluida en la revelación cristiana, se busca las condiciones de posibilidad, y se interpreta con esta luz las observaciones o las inducciones cuyo alcance preciso no era posible discernir anteriormente. Queda sólo, sin poder deducirlo tampoco a partir de premisas puramente naturales, el deseo del espíritu, que cae fuera del campo de la psicología empírica. La «inclinación natural hacia el Bien soberano» de que habla san Francisco de Sales pasa primero a la conciencia sólo bajo las especies de un deseo de felicidad en general, deseo que puede engañarse en cuanto a su objeto, y aun a desviarse hacia los más bajos objetos: esta distinción es la que hacía ya san Buenaventura entre la *cognitio beatitudinis in universali* y *cognitio beatitudinis in particulari,* de las cuales la primera es «innata» y la segunda la poseemos por la fe[31]. Esta distinción es

sensum meum venit quia miser essem; incipio enim nosse quia miser sim, quando video visionem, moriente mihi Ozia leproso rege, et dico: o miser ego! Nunc incipio et ego confiteri Domino et dicere de me metipso: o miser ego! quomodo Isaias dicit: o miser ego!... (p. 260). *Cf.* Severo de ANTIOQUÍA, *homilia* 115, sobre la aparición de Dios: «¡Oh! cuán inmensa es la grandeza de la bondad de Dios para con nosotros! Debido a ella, conozco igualmente la enormidad de nuestro pecado...» (Trad. Brière, *Patrologia orientalis,* t. 26, fasc. 3, p. 307).

[29] *Epistola ad fratres de Monte Dei,* c. 3, (éd. M.-M. Davy, p. 148) *Cf. In Cantica: ...Citius remittitur in domum paupertatis suae... sciens aliquatenus quid desit sibi (PL,* 180, 526 AC).

[30] *Ecrits* (éd. Dom Jamet), t. 4, p. 246. *Cf.* Edmond ORTIGUES, *Le temps de la Parole* (1954), p. 55: «El verdadero conocimiento del pecado no se halla en la simple referencia de nosotros a nosotros mismos, sino que se descubre en la referencia de la Palabra de Dios a nosotros». *Cf.* BOSSUET, *Histoire des Variations,* l. 1, n. 17, a propósito de nuestros pecados que no siempre conocemos: «El hombre será siempre un enigma para consigo, y su mismo espíritu le será siempre tema de un interrogante eterno e impenetrable» (éd. Lachat, vol. 14, p. 31). Lo que no debe entenderse en un sentido únicamente moral.

[31] *In 2 Sent.,* dist. 38, dubium 1: *Cognitio beatitudinis duplex est, videl., in universali et in particulari. Cognitio beatitudinis in universali omnibus est innata;*

común en la Escolástica[32]. Igualmente, el movimiento de la inteligencia que va ascendiendo de causa en causa, llevado siempre por la insatisfacción del conocimiento adquirido, puede interpretarse como el signo del deseo del espíritu —y ya se sabe el lugar preferente que tiene esta consideración en el pensamiento de santo Tomás[33]. Pero, para interpretar convenientemente este signo, y para discernir con seguridad el deseo de ver la Causa primera en su misma esencia, ¿no ha sido precisamente necesario que santo Tomás fuese al menos «orientado» por su fe? ¿No es también al menos esta fe, como observa el padre Roland-Gosselin, lo que confiere a la interpretación del signo «una completa seguridad?»[34] Puesto que el deseo, por más que exista en cada hombre, inherente como es a su naturaleza, no se halla sin embargo en ellos *personaliter,* como decían los autores antiguos: sino *simpliciter* o *naturaliter*[35]. O también, si se admite que este deseo no queda del todo desconocido, dado su carácter espiritual, podrá decirse de él lo que se afirma del alma, esto es, que es objeto de un conocimiento llamado «habitual», «inserto en la misma alma», para expresarse como san Buenaventura, o, como él dice también, objeto de un conocimiento «por indigencia»[36], y no un conocimiento «actual» y positivo[37].

cognitio vero in particulari, videl., ubi sit beatitudo ponenda, habetur a nobis per habitum fidei aliquo modo, et aliquo modo exspectatur habenda per deiformitatem gloriae... Cf. dist. 22, dub. 3.

[32] Así, Mateo de AQUASPARTA, *Quaestiones de gratia,* q. 2: *Homo... in nullo bono creato potest beatificari, nec aliquo bono creato ejus appetitus terminari, sed ordinatur ad beatitudinem et finem quemdam, qui omnino excedit et rationem et naturae virtutem et facultatem* (éd. V. Doucet, p. 47). Guillermo de AUVERGNE, *De Universo,* 1. 2, 1, c. 9, había dicho ya, respecto a lo que él llama: *status gloriae: Hic status non cognoscitur in mundo isto adhuc, nisi per fidem et revelatianem* (*Opera omnia,* París, 1674, t. 1, p. 817 A). *Cf.* santo TOMÁS, *In 4 Sent.,* dist., 49, a. 1, ad 1m; *De Veritate,* q. 22, a. 7; *Prima Secundae,* q. 5, a. 8.

[33] *Cf.* H. de LUBAC, *Sur les chemins de Dieu,* cap. 6, *De la recherche de Dieu,* y las notas.

[34] *Béatitude et désir naturel,* en la *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1929, p. 200: «La fe en la palabra de Dios es la convicción primera que orienta su análisis y le da una completa seguridad... La fe en la visión beatífica debe ser considerada como ejerciendo una influencia positiva y decisiva en la argumentación misma».

[35] Así, Hugo de SAINT-CHER, *In Sent.;* y Anónimo, *In Sent.* citados por E. P. GUILLON, en *Angelicum,* 1949, pp. 17-19.

[36] *In 4 Sent.,* dist. 49, p. 1, q. 2, ad 1-3.

[37] Según San BUENAVENTURA, el mismo deseo que nace del conocimiento «habitual» de Dios que está en el fondo del alma racional hecha a su imagen: *Questiones de Trinitate,* q. 3 (Quaracchi, t. 5, p. 49); q. 1, fund. 7: *Si talis appetitus sine aliqua notitia esse non potest, necesse est quod notitia qua scitur summum*

Un deseo semejante no suprime nada del carácter de novedad maravillosa e «increíble»[38], que reviste la revelación en Cristo de nuestro último fin; no suprime nada del carácter «inefable» de este fin. Sobre esto nos es posible entendernos con Cayetano; *finis illa nobis est naturaliter occultus, quia est supernaturalis finis animae nostrae*[39]. Esto es lo que hemos intentado demostrar en un capítulo precedente. Sólo que la razón de esta ignorancia no es a nuestro entender la ausencia del deseo, como opina Cayetano, sino por el contrario, la profundidad. De ahí que más bien diremos con el padre Rousselot: «Lo que en la ausencia del ofrecimiento divino no podía traducirse más que en tendencia apetitiva, dentro de una oscuridad indescifrable, podrá formularse, gracias a las luces de la fe, en una clara serie de silogismos»[40]. «¿Qué sabes tú, decía el Maestro Eckhart, de las capacidades que Dios ha dado a la naturaleza humana? Los que han escrito sobre la capacidad del alma no han ido más allá de donde les ha llevado su razón natural: no han llegado nunca hasta el fondo; muchas cosas quedaron así ocultas y no llegaron a conocerlas»[41]. La Esposa no se conoce si no en la misma respuesta que da a la invitación del Esposo[42]. Bérulle tenía razón: El movimiento «grabado en la intimidad de la criatura por la potencia de su Creador», este movimiento «natural del alma, le queda oculto en esta vida, del mismo modo que el alma resta oculta a sí misma... Ella no ve ni su ser ni lo que está en el fondo de su ser»[43]; es «Jesucristo quien nos revela en nuestro interior a alguien que nosotros no conocíamos», y es Jesucristo «quien nos manifiesta nuestra alma»[44]. Como se ve, no se menoscaba para nada el carácter misterioso del dogma. Continúa siendo «el Secreto del Rey»:

bonum sive Deum esse, sit inserta ipsi animae (p. 46). Pero santo Tomás, como se sabe, fue en esto mucho más sobrio. *Cf.* algunas explicaciones en L.-B. GUILLON, o. p., *Béatitude et désir de voir Dieu su moyen âge.* 2, en *Angelicum,* vol. 26 (1949), pp. 127-133.

[38] San AGUSTÍN, *In psalm.* 109, n. 2 (CCL, 40, 1602). Sólo hace falta la fe en la Encarnación, para poder creer en esta «inmortalidad inefable» que se nos ha prometido (1603). Véase *supra,* cap. 7.

[39] *In Primam,* q. 1, a. 1, n. 7 (fol. 1v) *Cf.* JAVELLE, *Expositio in Primum tractatum Primae Partis,* q. 1, a. 1 (fol. 1r.).

[40] *Op. cit.,* p. 188.

[41] *De la naissance éternelle* (en Maître ECKHART, *Oeuvres,* trad. Paul Petit, pp. 43-44). Véase también el texto de BÉRULLE, citado *supra,* cap. 4, p. 74.

[42] *Cf.* Paul CLAUDEL, *L'Ecriture sainte,* en *J'aime la Bible* (1955), p. 56: «El la instruirá y le dará a conocer quién es ella, puesto que lo ignora...»

[43] *Opuscles de piété,* 27 (éd. G. Rotureau, 1943, p. 134).

[44] Mgr. BLANCHET, *Conférences de Notre-Dame,* 1957, primera conferencia, p. 8. *Cf.* BALTHASAR, *Dieu et l'home d'aujourd'hui* p. 149.

Quamvis Deus sit ultimus finis in consecutione, et primum in intentione appetitus naturalis, non tamen oportet quod sit primum in cognitione mentis humanae, quae ordinatur in finem; sed in cognitione ordinantis: sicut et in aliis quae naturali appetitu tendunt in finem suum. Cognoscitur tamen a principio et intenditur in quadam generalitate, prout mens appetit se bene esse et bene vivere, quod tunc solum est et cum Deum habet[45].

Nadie puede sorprenderse, por tanto, que la beatitud —la única beatitud— «trascienda a toda investigación racional». El mismo santo Tomás, partiendo de su principio que un deseo de la naturaleza podría ser vano, reconoce que sólo le es posible llegar a una conclusión firme debido a que su razonamiento se desenvuelve en el interior de la fe[46]. Reconoce también en san Buenaventura, según hemos visto, que el *desiderium inditum* o *innatum* no es en sí explícito y consciente, puesto que se esfuerza precisamente por explicitarlo al demostrar que su término no puede ser otro que la visión de Dios, como también reconoce que en el deseo consciente de la beatitud, Dios es deseado al principio sólo implícitamente[47]. No deja de haber una buena dosis de verdad en lo que dicen Cayetano y Báñez, aun cuando cada uno saca, a su manera, conclusiones excesivas: *Divus Thomas procedit ut theologus, quamvis utatur naturalibus rationibus quasi ancillis*[48]. Tal es lo que se manifiesta de un modo particular en la *Summa contra los Gentiles,* que es para uno de sus más recientes historiadores, Anton C. Pegis, «una obra teológica unida profundamente a una empresa teológica y ordenada no menos visiblemente por una intención teológica precisa»[49]. ¿No dedica todo un capítulo del segundo libro a distinguir el punto de vista del «filósofo» y el del «teólogo»?[50] Santo Tomás (lo mismo que Duns Scot) pretende por tanto desarrollar como teólogo toda una apologética (*sit venia verbo*) altamente filosófica. Procurará, a su

[45] Santo TOMÁS, *In Boetium de Trinitate,* q. 1, a. 3, ad 4m.

[46] *Cf. In 3 Sent.,* dist. 27, q. 2, art. 2: *Sed quia nobis promittitur quaedam felicitas... In 4 Sent.,* dist. 49, q. 2, a. 1: *Sicut secundum fidem ponimus finem ultimatum humanae vitae esse visionem Dei...,* etc. *Cf. In 1 Sent.,* prol. q. 1, a. 1, *ad tertium.*

[47] *Cf. In 2 Cor.,* c. 5, lectio 2: *...Non ergo movetur rationalis creatura ad hoc (= perfrui caelisti gloria et videre Deum per essentiam) desiderandum a natura, sed ab ipso Deo, qui in hoc ipsum efficit nos...* (Ed. Vives, t. 21, p. 94).

[48] BÁÑEZ, *In Primam Secundae (Comentarios inéditos...* ed. V. Beltrán de Heredia, t. 1, 1942, p. 81).

[49] *Qu'est-ce que la Summa contra Gentiles?* en *L'Homme devant Dieu,* t. 2 (1964), p. 172.

[50] C. 4: *Quod aliter considerat de creaturis philosophus, et aliter theologus.*

manera, imitar a los «santos», de los que nos dice, en otra parte y a propósito de otro tema: *Rationes quae inducuntur a sanctis ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demostrationes sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur*[51].

Lo que podría referirse a razones de pura conveniencia o menos aún, cuando se trata de verdades de pura fe, como la Encarnación o la Trinidad; es decir, aquellas verdades que santo Tomás, en el *Contra Gentiles,* reserva para el cuarto y último libro. Pero la cuestión de la beatitud constituye para él una etapa intermedia. Santo Tomás procede aquí por vía de demostración racional; únicamente que ésta ocupa sólo un segundo lugar: la demostración se mueve en «la zona de investigación de la razón en el interior de la fe»[52]; y por otra parte, «una demostración racional, por más convincente que sea para la razón, queda siempre demasiado incompleta cuando la verdad que se pretende demostrar es un misterio de fe». Sólo «después de admitir por la fe» la posibilidad en sí de la visión de Dios, «se comprobará que el argumento basado sobre la imposibilidad de que el deseo natural sea vano, es congruente con esta misma verdad de fe, de suerte que el negar esta posibilidad no comportará tan sólo el contradecir una verdad de fe, sino también el contraponerse con la razón»[53].

Uno creería hallar en esta explicación del padre Dockx, relativa a la interpretación general del *Contra Gentiles,* dada por Anton G. Pegis, el modo de reconciliar las opiniones divergentes, que ponen interés en una parte de los textos o en un aspecto de la doctrina de santo Tomás. Por otra parte, esta doctrina es de por sí compleja, y no pretendemos tampoco definirla del todo aquí, sino constatar solamente que santo Tomás no dejó de ver el problema que examina este capítulo. Aun cuando la razón puede «sospechar la existencia» de esta beatitud, «no puede sin embargo sospechar su naturaleza». Por eso, cuando «los Filósofos» han querido hablar de ello, «se han engañado torpe y fatalmente»[54]. Estos bienes que Dios nos reserva para el fin de los tiempos, están «por encima de la razón», así como sobrepasan cualquier

[51] *Secunda Secundae,* q. 1, a. 5, *ad secundum.*

[52] PEGIS, *loc. cit.,* p. 176.

[53] S. DOCKX, o. p., *Le désir naturel de voir l'essence divine d'aprés saint Thomas,* en *Archives de philosophie,* 1964, pp. 94 y 95.

[54] R.-A. GAUTHIER, o. p. *loc. cit.,* p. 263, comentando *In 2 Sent.,* dist., 18, q. 2, a. 2; dist. 19, q. 1. a. 1.

débito[55]. «Las fuerzas naturales no bastan para poder pensarlos o desearlos[56]:

> *Via autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus*[57].

Esta es la primera razón de la necesidad que tenemos tanto de la revelación divina como de la gracia divina. Es más, aun después que el deseo natural de la visión —que no debe confundirse, recordémoslo, con su deseo elícito— ha podido ser reconocido, delimitado y analizado, su término no llega nunca a conocerse más que *aliquo modo*[58]. Así como nunca llega a desearse verdaderamente «de un modo suficiente», tampoco es concebido de un modo verdaderamente adecuado. Bajo la misma luz que ella ha podido recibir de Dios, sea cual fuere la fase de su vida intelectual o espiritual, el alma creyente y que espera se halla en definitiva «ante un misterio intrínsecamente impenetrable»[59], *quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit*[60]. Sobre estas palabras del Apóstol, oigamos las reflexiones conjuntas de san Bernardo, de santo Tomás de Aquino y san Roberto Belarmino, los cuales, por otra parte, son testimonios del «deseo de la naturaleza»[61]:

> *Verba certe ineffabilia, etsi non profert ut audiam offert tamen ut cupiam, et libeat odorare quae audire non licet*[61].

[55] *Contra Gentiles*, 1.4, c. 1, *in fine: Ea quae supra rationem in ultimo hominum fine exspectantur... Cf. Tertia*, q. 1, a. 3: *Ea enim quae ex sola Dei voluntate proveniunt, supra omne debitum creaturae, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas innotescit. Cf. Petrus Trigosus, loc. cit.*, p. 9: *Ergo latebat in nobis a principio naturalis propensio...*

[56] *De Veritate*, q. 14, a. 2: *Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quid ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt nec ad cogitandum nec ad desiderandum.*

[57] *Prima Secundae*, q. 114, a. 2. *Cf.* Guillermo de SAINT-THIERRY, *Speculum fidei; In quibus (bonis aeternis) tametsi habet natura appetitum ex gratia creante, non tamen ea perfecte dignoscit nisi ex gratia illuminante, nec apprehendit nisi Deo donante (PL*, 180, 386 C).

[58] San BUENAVENTURA, citado *supra.*

[59] A.-R. MOTTE, en *Bulletin thomiste*, t. 4, p. 579.

[60] *1 Cor.*, II, 6-9. Santo TOMÁS, *Prima Secundae*, q. 62, a. 3. *Cf.* el comentario de George DIDIER, s. j., *Désintéressement du chrétien* (1956), pp. 46-47. AGUSTÍN, *In Joannem*, tract. 1, n. 4.

[61] *In Cant.*, s. 67, n. 7. (*Opera*, éd. J. Leclercq, t. 2, p. 193). Guillermo de SAINT-THIERRY, *Epist. ad Fratres de Monte Dei*, 1. 3, c. 1, sobre la *beatitudo caelestis: Tam*

> *Nullus potest videre gloriam nisi qui est in gloria; superest enim et desiderium et intellectum eorum qui non sunt in ea; hoc enim est manna absconditum et nomen novum scriptum in calculo, quod nemo novit nisi qui accipit*[62].
>
> *Visio Dei, in qua proprie vita aeterna consistit, res est non modo supernaturalis, sed usque adeo naturam omnen creatam excedit, ut nec agnosci, nec appeti, nec cogitari possit, nisi Deo ipso revelante:* Oculus non vidit, *etc.*[63]

magna est, tam insciabilis, ut eam nec oculus viderit, nec auris audierit, nec in cor hominis ascenderit (PL, 184, 354). Véase además Juan TINCTOR († 1469), *Lectura in Primam S. Thomas* (en J. ALFARO, *op. cit.* p. 236).

[62] *Quodl*, 8. q. 7, a. 16. *Cf. C. Gentiles*, 1. 4, c. 54: *...Ad hoc autem homo deduci poterat quod rebus infra Deum existentibus inhaeret ut fini, ignorando suae naturae dignitatem* (de ahí la conveniencia de la Encarnación). Cayetano reconocía estar de acuerdo con Duns Scot en lo tocante a la ignorancia natural del verdadero fin, a pesar de rechazar su tesis. *In Primam*, q. 1, a. 7: *Circa hanc partem advertendum est quod Scotus... nec a conclusione nec a ratione discordat; sed a causa quare finis ille est nobis naturaliter occultus...*

[63] *De justificatione*, 1. 5, c. 12 (*Opera*, t. 6, 1873, p. 368).

XII. EL LLAMAMIENTO DEL AMOR

No se trata de una novedad total bajo cualquier aspecto, ni de una novedad que no ha sido presentida ni preparada. De ninguno de nuestros misterios podría afirmarse cosa semejante: esto equivaldría a declararnos artificiales, sin ninguna densidad ontológica, o a colocarnos del todo en un mundo aparte. Sólo algunos espíritus sistemáticos, más atentos a sus propias concepciones que a los hechos en los que se transparenta el designio providencial, han podido imaginar una cosa semejante. Cuántas doctrinas humanas, y cuántos hechos humanos podrían fácilmente evocarse, a lo largo de la historia humana, y que testificarían la existencia en el hombre, de un modo más o menos oscuro, del deseo universal de Dios. Pero, en él mismo, este deseo permanece no menos oculto, «en las profundidades ontológicas» [1], y sólo la revelación cristiana será capaz de interpretar sus signos y llegar a una recta interpretación del mismo. Ella será la que dará un juicio definitivo de todos estos hechos y de todas estas doctrinas. Condenará en ellos la «hybris», excluirá las desviaciones, y pondrá a salvo el alma de verdad. Deseo de ver a Dios, deseo de unión con Dios, deseo de ser Dios: todos estos términos, u otros análogos, se hallan igualmente fuera del cristianismo, e independientemente de él. ¡Pero cuántos equívocos en cada uno de ellos! Se puede discernir muy bien, por ejemplo, en las aspiraciones místicas de las que la historia nos ofrece unos modelos tan

[1] Tomamos esta expresión del padre Joseph de FINANCE, *op. cit.*, comentando a santo Tomás. Como acabamos de ver, esto representa muy claramente la posición de Scot.

curiosos o tan elevados modelos, un testimonio en favor del destino para el que Dios nos ha creado; pero, eso sí, con la condición de proyectar sobre ellos la luz de nuestra fe. Si se los considera en cambio rigurosamente en sí mismos y sobre todo en el conjunto de las teorías que los comentan o sistematizan, podríamos denunciarlos con fundamento en algunos casos como la antítesis perfecta de la salvación cristiana. De un modo parecido, habrá quien haya podido apoyarse en el pasaje famoso de la *Etica a Nicómaco,* en el que Aristóteles insatisfecho de una felicidad humana demasiado limitada, evoca «esta vida más que humana» y que debe ser alcanzada con esfuerzo; con razón se ha podido ver en esto «como una adaraja para lo sobrenatural»; pero con la misma razón se ha podido denunciar esto «como la candidatura permanente que presenta la filosofía pura para lograr el rango supremo, por más elevado que se lo coloque», dado que para el Filósofo, «lo que constituye esta vida divina en el hombre es el acto de la contemplación racional, que tiene su origen y su término en nosotros»[2].

Todo esto no deja de ser bastante ambiguo. Lo que, por ejemplo, podría presentarse como una «preparación evangélica» después de hechas las decantaciones y refundiciones necesarias, era también y ante todo un obstáculo. La idea de Dios, que lo dirige todo, no se ha situado en la inteligencia humana una vez por todas como «un monolito racional»[3], y creemos que sería insuficiente afirmar que esta idea, «tal como la han admitido los griegos, ha sido renovada por el cristianismo», si con esto se pretendiera decir que el cristianismo no debió sino completarla, sin necesidad de transformarla de alguna manera y sin tropezar a la vez de su parte con alguna contradicción[4]. Se puede decir

[2] Maurice BLONDEL, *Lettres sur les exigences...* (1896), p. 49 (*Premiers écrits,* t. 2, 1956, p. 56). *Cf.* Santo TOMÁS, *Contra Gentiles,* 1. 1, c. 5; 1. 3, c. 48; *Super librum de causis expositio* (éd. Saffrey, 1954, pp. 1-2).

[3] M. BLONDEL, *La Pensée,* t. 2, (1934), p. 527. *Cf.* santo Tomás, *Prima,* q. 13, a. 10. Gil de VITERBO: *Sed dissensionis fons est quod non inter omnes constat quid per hoc nomen Deus significetur* (citado por Eugenio Massa, *Egidio da Viterno, la metodologia del sapere,* en *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XVe et XVIe siècles,* 1950, p. 196.

[4] *Cf.* A.-D. SERTILLANGES, en *Revue thomiste,* 1904, p. 382: «La noción de Dios... ha sido renovada por el cristianismo. ¡Cierto! pero desde el punto de vista propiamente filosófico esto ha tenido lugar *perfeccionando* la filosofía griega y no *contradiciéndola.* En segundo lugar, añadiendo un punto de vista religioso, esencialmente *práctico,* a los resultados de la especulación», y en la p. 383, sobre la «filosofía cristiana»; «dando por supuesto que exista y que se trata de otra cosa distinta de la filosofía griega completada». El padre Sertillanges, modificó posteriormente su pensamiento en un sentido que nos parece mucho más satisfactorio.

muy bien que con la revelación sobrenatural, se ha añadido un orden superior de verdad a las verdades que provienen de la razón natural, pero todo lo más, ésto no es sino en un plano abstracto, mientras que en la realidad, las cosas no son nunca tan simples. «Está bien hablar de Dios», notaba Newman, «pero esta palabra contiene toda una teología, y hace falta precisar de qué Dios se habla»[5]. Se puede poseer un sentimiento más fuerte de la novedad cristiana, sin desconocer al mismo tiempo el valor de cualquier anticipación, ni despreciar en particular, como se tiende hoy demasiado a hacerlo, el esfuerzo admirable de aquél a quien san Agustín saludó como «el padre de la teología»[6], ni el de su independiente discípulo que concibió «el Acto puro». En realidad, «el Dios cristiano no admite comparación alguna»[7]. Ahora bien, no podemos olvidar que la «vida eterna» anunciada por Jesucristo, consiste en la visión de este Dios, el «único Dios verdadero»[8]. Al venir a completar y a transformar nuestra idea de Dios —y, a pesar de seguir usando la misma terminología, también nuestra idea de la visión de Dios[9]— no es posible que la Revelación no complete y transforme a la vez nuestra idea del hombre —y nuestra vida de su deseo— y por fin, al menos si consentimos en ello, este mismo deseo... Entonces comprendemos que es preciso esperar para la vida del más allá «la posesión del único bien verdadero que pueda atraer aquél cuyos pensamientos son los pensamientos de Dios, hasta entrar

[5] *Idea of a University,* pp. 35-36. *Cf.* M. NÉDONCELLE, *La philosophie religieuse de Newman,* p. 277.

[6] *Cf. De civitate Dei,* 1. 8, c. 4 (*Pl,* 41, 227-228). Platón *Resp.,* 1. 2, 379 a.

[7] Maurice NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* p. 23: El mensaje del Nuevo Testamento «es que Dios nos ama: He ahí una nueva trastornadora, que estalla con una intensidad y un gozo de los que están desprovistos las pálidas afabilidades de una divinidad filosófica. Nada hay en el mundo antiguo, como tampoco luego en el mundo moderno que recuerde en algo aquel acento. Parece mentira que haya habido historiadores que se hayan atrevido a discutir el hecho e intentado establecer alguna comparación. El Dios de los cristianos no tiene comparación. El hace irrupción en la conciencia humana presentándose como una novedad absoluta, a no ser que lleguemos a confundir los ligeros acentos de una flauta diseminados en los siglos precedentes con esta sinfonía avasalladora y todopoderossa que ha resonaddo de repente en los oídos de los hombres para todos los siglos que van a venir».

[8] *Jo.,* XVII,3.

[9] El mismo vocablo lo hallamos en Orígenes y en Plotino. El vocabulario de la «visión beatífica» depende a la vez de la Escritura y de la filosofía helénica *(cf.* PLATÓN, *Fedra,* 247 c y 251 b: «visión bienaventurada»). Cf. M. BLONDEL, *La Pensée,* t. 2, p. 409: «La vida suprema del pensamiento no se reduce a una "pura visión"».

en la vida del más allá», y no «la felicidad que podría desear aquél que considera la satisfacción del egoísmo como un bien; puesto que Dios no considera que la satisfacción del egoísmo sea un bien»[10]. De esta forma se nos lleva hacia la pura idea del *Agapé*. Esta Revelación nos fuerza, por consiguiente, «a romper las categorías de nuestra inteligencia natural»[11], y a la perturbación que produce, sin cambiar las leyes eternas de la razón, nos lleva a la formación de categorías nuevas, algunas de las cuales parecerán tal vez del todo naturales al filósofo del porvenir. En resumen, «la fe cristiana es la que nos permite comprender nuestra naturaleza, nuestro destino, la naturaleza del mundo material; la moral y la historia de la humanidad, al colocar en el centro de todo la idea revelada de Dios, la noción del Ser infinito y de nuestras relaciones con él»[12].

Entonces, cuando san Agustín, siguiendo a Orígenes[13], nos dice que los filósofos platónicos han visto de lejos la patria, esto es, que han sabido concebir el verdadero fin del hombre, que es la visión de Dios, y que sólo se han engañado respecto al camino a seguir, es decir, que sólo han ignorado el medio apto de lograr este fin, a saber la mediación del Verbo encarnado[14], le reprocharemos el atribuir a la razón natural el conocimiento de un misterio sobrenatural o de haber atribuido demasiado generosamente a sus autores, mediante una trasposición que un historiador no habría hecho, algunas de las ideas que él admitía debido a su fe? ¿Le negaremos el derecho de poder leer la *Eneida* en cristiano? Nosotros preferiremos tener en cuenta la situación concreta en que se hallaba la Iglesia de su tiempo, como también la intención apostólica de sus reflexiones[15], admiraremos además el poder asimilador de la savia cristiana que se manifiesta en su actitud y concluiremos con Régis Jolivet que a través del lenguaje de Agustín sobre Platón «no es

[10] Yves de MONTCHEUIL, s. j.

[11] *La Sainte Trinité et la vie surnaturelle*, por un Cartujo (1949), p. 33.

[12] Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle* (1955), p. 222, resumiendo el pensamiento de Gratry. *Cf.* Paul CLAUDEL, *L'Epée et le Miroir*, p. 256: «La lanza en el brazo de Longinos ha ido más allá del corazón de Cristo. Ella ha abierto a Dios y ha penetrado hasta el seno de la Trinidad misma».

[13] ORÍGENES, *Contra Celsum*, 1. 7, c. 44.

[14] *Sermo* 141, n. 1: *Ad tam magnam, ineffabilem et beatificam posesionem, qua via perveniretur, non invenerunt. Confesiones*, 1. 7, c. 9, n. 13-15; c. 21, n. 27: *Aliud est, de silvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire et frustra conari per viam... et aliud tenere viam illuc ducentem cursu caelestis imperatoris munitam.*

[15] *De vera religione*, c. 4, n. 7: *Si hanc vitam illi viri nobiscuum agere potuissent... paucis mutatis verbis atque sententiis, christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platoniei fecerunt.*

Agustín quien se convertía en neoplatónico, sino Platón en cristiano»[16]. Más aún, nosotros seremos sensibles a todas las restricciones que implica no sólo el contraste marcado con un rasgo tan firme, sino también el primero de los dos términos contrastados: *Si inter eum qui tendit et illud quo tendit via media est, spes est perveniendi; si autem desit aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundem sit?*[17], y también: *Quid enim prodest habere intelligentiam veram de immutabili bono, ei qui non tenet per quem liberatur a malo?*[18] En suma, tanto aquí como en otros lugares, constatamos que se verifica la observación de Etienne Borne: «El platonismo cristiano es un hecho histórico; pero ha hecho falta que en la persona de san Agustín se llegase a un encuentro y a una lucha como la de Jacob con el ángel, y en el que uno de los protagonistas, la filosofía, terminase coja, y llevase así la señal de su feliz derrota»[19].

Admitiremos por tanto sin dificultad que importaba más a san Agustín el denunciar «la presunción platónica» que la insuficiencia intelectual de sus análisis; que le importaba más conducir al fiel de Cristo a seguir a Jesús humilde aquí abajo en la humildad, mediante «la transformación del corazón»[20], que especular profundamente sobre los distintos modos de concebir la visión del Bien supremo. Pero podemos y debemos admitir también que si hubiese analizado reflexivamente un poco más su propio pensamiento, hubiese sin duda reconocido como exacto lo que nos aparece a nosotros con toda claridad: este conocimiento del último fin por parte de los platónicos (o de otros) no era ni podía ser sino un conocimiento remotamente analógico con respecto al que han recibido los cristianos. Hubiera sido el primero en reconocer que el conocimiento de la senda repercute en el conocimiento del término, y que por consiguiente uno no puede engañarse con respecto al primero sin errar sobre el segundo. No hubiera tampoco tenido que buscar fuera de sus propios principios cómo entender que una «vida bienaventurada» que uno intenta fabricar por sí mismo, no puede ser del mismo tipo que la que uno descubre como una promesa y que implora como un don[21]. Ni hubiese dejado de admitir el matiz o

[16] *Le problème du mal d'après saint Augustin* (1936), p. 136.

[17] *De Civitate Dei*, 1. 11, c. 2 (Bibl. august., 35, p. 36).

[18] *In Joannem*, tractatus 98, n. 7 (*PL*, 35, 1884). *Cf. De vera religione*, c. 4, n. 7 (J. Pegon, Bibl. aug., 8, p. 34).

[19] *Passion de la Vérité* (1962), p. 63.

[20] *Cf.* J.-M. Le BLOND, *Les conversions de saint Agustin*, pp. 131-160.

[21] *Epist.* 155, n. 2: *Beatam vitam ipsi sibi quodammodo fabricare voluerunt, potiusque patrandam quam impetrandam putaverunt, cum ejus dator non sit nisi Deus. (PL*, 33, 667). *Cf.* Etienne GILSON, *Introduction à l'étude de saint Agustin*, 2e ed. (1943), pp. 141-146 y p. 309.

la corrección discretamente introducido por uno de sus discípulos, al describir el *peregrinus amor de longe*, que fue uno de los mejores entre los sabios antiguos[22]. ¿No ha hablado él mismo, y con cuánta insistencia, de una *humilitas Dei*, como ejemplar de la indispensable *humilitas hominis*? ¿No gusta de definir el conocimiento del verdadero Dios mediante la experiencia de la *caritas*, la cual es extraña, como él no ignora apenas, a sus filósofos, particularmente a Plotino?

Putas quid est Deus? Putas qualis est Deus? Quidquid finxeris, non est; quidquid cogitatione comprehenderis, non est. Sed ut aliquid gustu accipias, Deus caritas est; Caritas qua diligimus...?[23]

¿No dice además que la maravilla de la «visión beatífica», es poder ver a Aquel que nos ve: *Videntem videre*? Lo que se nos promete, afirma igualmente, es la visión del Dios viviente y vidente: *Nobis autem promittitur visio Dei viventis et videntis!*[24]

Visión *facie ad faciem*[25], coloquio *os ad os*[26], llegar a la presencia del Esposo[27]. Vida bienaventurada bebida en las mismas fuentes[28]: ¡cuán lejos está Platón de todo esto! Al término de la ascensión a que nos invita, Platón nos muestra «el mismo Bello, luminoso, puro, sin mezcla»[29], el Bello perfecto; ¡pero este Bello perfecto no es el Bello completo! Qué es esta visión que él nos promete en comparación con la promesa de Jesús: «Yo me manifestaré a él»[30], o en comparación con

[22] Hugo de San VICTOR, *In Ecclesiastem*, hom. 16 (*PL*, 175, 231 B).

[23] *Cf. De Trinitate*, l. 8, c. 8, n. 12 (éd. P. Agaesse, Bibl. aug. pp. 64-66). San BERNARDO, *De consideratione*, l. 5, c. 14, n. 30. *Opera*, éd. J. Leclercq, vol. 3, p. 492. Guillermo de SAINT-THIERRY, *De natura et dignitate amoris: Ipsa caritas est occulus quo videtur Deus (PL*, 184, 390).

[24] *Sermo* 69 (*de verbis Domini*, 10), c. 2, n. 3 (*PL*, 38, 441). *Cf.* Gregorio de NISA, *De oratione dominica*, 2 (*PG*, 44, 1137 AB).

[25] *De trinitate*, l. 1, c. 13, n. 31 (éd. Mallet et Camelot, Bibl. august.,15, 1955, p. 178). Sobre esta expresión paulina: Dom Jacques DUPONT, *Gnosis*, pp. 114, 118, 146.

[26] *De Genesi ad litteram*, l. 12, c. 26, n. 54 (*PL*, 34, 476).

[27] *In epistolam Joannis*, tract.: *Ostendam, inquit, meipsum illi. Desideremus et amemus, flagremus si sponsae sumus. Sponsus absens est, sustineamus, veniet quem desideramus.*

[28] *De Genesi ad litteram, ibid.: Ibi enim beata Vita suo Fonte bibitur. Cf.* San JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, l. 4, in fine (*PG*, 94, 1228 A). San GREGORIO el GRANDE, *In evangelia*, l. 2, hom. 37, n. 1, (*PL*, 76, 1275 AC). *Psalm.* 35, v. 10: *Quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen.*

[29] *Banquet*, 29. *Cf.* Etienne BORNE, *Pour une doctrine de l'intériorité*, en *Intériorité et vie spirituelle* (1954), pp. 14-16.

[30] *Jo.*, XIV, 21, citado por Santo TOMÁS, *Contra Gentiles*, l. 3, c. 52.

aquellas «palabras del abismo» que leemos en san Pablo: «¿Entonces conoceré del mismo modo que soy conocido?»[31] «Hace falta que bajemos un poco el tono al hablar de Platón», dice uno de sus más felices admiradores[32], de Platón, como de tantos otros grandes genios, comenzando por Aristóteles, el cual sin embargo había logrado un progreso con respecto al pensamiento de su maestro. Para Aristóteles, en efecto, el principio supremo no es ya la Idea objetiva, sino la Inteligencia viviente, Inteligencia suprema al mismo tiempo que inteligible supremo, «Pensamiento del Pensamiento»: «Llamamos Dios, dice él, a un viviente eterno y perfecto»[33]; pero este viviente eterno y perfecto ignora eternamente a los seres imperfectos como nosotros, ningún movimiento de amor le inclina a poner su mirada en nosotros, y por lo mismo, y recíprocamente, «sólo un insensato podría decir que ama a Zeus»[34]. Pero después de Platón y de Aristóteles, «una luz ha brillado en el cielo»[35], y todo se ha renovado. La *metanoia* cristiana —del todo diferente y más radical— ha sucedido a la *épistrofé* platónica[36]. La «visión beatífica» no es ya la contemplación de un espectáculo, sino una participación íntima de la visión que el Hijo tiene del Padre en el seno de la Trinidad[37]. La Revelación lo cambia todo al darnos a conocer en el Hijo al Dios de amor, al Dios personal y trinitario, al Dios creador y salvador, al Dios «que se hace hombre para convertirnos en dioses».

...Aquí nuestra mirada descubre un nuevo ciclo de reflexiones y de problemas, que, como hemos dicho al empezar, es imposible abordar dentro de los límites de este estudio. Quisiéramos con todo terminar recordando al menos una vez más esta Revelación del amor —no solamente del amor de Dios, sino del Dios que es Amor.

«Dios es simplemente el Señor. No hay nada, por consiguiente, que se yerga ante El y que venga a representar para El algo parecido a un "Destino". El es también el Maestro de sí mismo, y por tanto no está sujeto a un "impulso del ser" al que se vería obligado interiormente a

[31] *1 Cor.*, XIII, 12. *Cf. Gál.* IV, 9.

[32] Auguste VALENSIN, s. j., *Regards sur quelques penseurs* 91955), *Platon*, c. VIII, p. 161.

[33] *Metaph.*, l. 7, 1072 b (Tricot, p. 175).

[34] *Eth.*, 2, 11, 1208 b.

[35] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protreptique*, 11, 114, 1 (éd. Mondésert Plassart, Sources chrétiennes, 2, p. 182).

[36] *Cf.* Paul AUBIN, s. j., *Le problème de la «conversion», étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles* (1963).

[37] *Cf.* Ambrosio AUTPERT, *In Apocalypsim*, l. 10: *Unigenitus Dei Fillius idemque mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, ita videt Patrem, sicut videtur a Patre.* (Maxima Biblioteque Patrum, t. 13, p. 649 A).

seguir. Dios es absolutamente libre... Pero El ama verdaderamente y realmente»[38]. El Océano del ser es un Océano de libertad. Pero (y en este «pero» no hay que poner ninguna clase de restricción) él es también Océano de amor. El es el Amor, y al creer en el Amor, siguiendo en pos del apóstol san Juan, es cuando alcanzamos alguna inteligencia real de la libertad divina: *In manu siquidem ejus erant omnes fines terrae, quia ab aeterno non nisi in ejus potestate erant: aperta enim manu clave amoris creaturae prodierunt*[39]. La relación del hombre con Dios no puede jamás concebirse básicamente, como regida por alguna ley natural o por alguna necesidad sea ésta la que se quiera, tanto interna como externa. En el Don que Dios quiere hacer de sí mismo, todo se explica —si esto es una explicación[40]— por el Amor. Todo, y por consiguiente también el «deseo» que de ahí resulta en nuestra naturaleza, sea cual fuere la manera como se entienda este deseo. Esto es lo que muestra igualmente que el epíteto de deseo *natural* es poco satisfactorio, aun cuando apenas puede evitarse si se quiere distinguir este deseo de todo lo que es artificial o superficial, sin incurrir al mismo tiempo el riesgo de una confusión con lo que es ya propia y positivamente sobrenatural. Además, sería tal vez oportuno observar, que el mismo vocablo «deseo» o «apetito» —lo mismo que el de «visión», el de «beatitud», y tantas otras palabras del lenguaje religioso y teológico[41]— no debe ser empleado sino con muchas precisiones y

[38] Romano GUARDINI, *Le sérieux de l'amour divin*, en *Die Vivant*, c. 11. pp. 24 y 25. *Cf.* H. Urs von BALTHASAR, *Liturgie cosmique* (tr. fr. 1947), p. 192, comentando a san Máximo, sobre «este último punto del ser en el que ser y amor coinciden totalmente en la libertad». Del mismo, *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963).

[39] Santo TOMÁS, *In 2 Sent*, prólogo.

[40] «Comprendiendo, decía Jules Lequier, que la libertad es incomprensible, habéis comprendido todo lo que se puede comprender de ella». (*Oeuvres complètes*, éd. Jean Grenier, 1952, p. 410).

[41] «Visión»: Véase p. 289, nota 9. En cuanto a la beatitud, tal como la entiende la teología católica, es ciertamente una cosa distinta de la simple «dicha» del lenguaje corriente. No es menos verdad que los doctores católicos, y particularmente san Agustín, al tratar este punto, no podían rehusar la herencia de una problemática escolar muy antigua: «¿El hombre está hecho para la dicha? ¿En qué consiste esta dicha?» No cabe duda de que hay algo esencial y por consiguiente eterno en este modo de plantear el problema, y sería un abuso enorme el rechazar cualquer eudonismo, como a veces se pretende hacer. Debe emprenderse sin embargo un trabajo de reflexión, con el fin de poner mejor en evidencia la doble transformación: la de los conceptos antiguos al cristiano, y la del apetito natural al desinterés del amor. «La vocación sobrenatural a la gracia sobrepasa infinitamente la vocación natural a la felicidad y la completa sin destruirla». Etienne BORNE, *Du bonheur à la beatitude, Revue de philosophie*, 1932, p. 450.

precauciones. Demasiado constante y tradicional en teología para poder rechazarlo sin inconvenientes, y demasiado simplemente humano para no imponerse, la palabra «deseo» depende demasiado por otra parte, tanto del concepto antiguo del *erôs*, como de las teorías de la Física antigua, para no estar sujeta a equívocos. Al mismo tiempo que dábamos las explicaciones que nos han parecido indispensables, siguiendo en ello a los más autorizados teólogos, hemos procurado permanecer estrechamente fieles al lenguaje y a la doctrina de la tradición, cuyos grandes rasgos permanentes hemos querido poner de relieve en este estudio, y por eso hemos hablado constantemente, lo mismo que los autores que citamos, de «deseo» y de «naturaleza»[42]. Digamos por lo menos que, sin necesidad de procurar suavizarlo, este «deseo» es del todo diverso de los demás deseos, débiles o fuertes, de nuestra experiencia común, aun antes de la transformación a que debe sujetarse para poder llegar a su término. «Refrena tus deseos, decía san Juan de la Cruz, y hallarás lo que tu corazón desea».

No es menos importante el desterrar toda idea de un Dios que, a pesar de ser declarado libre, estaría en el fondo determinado a crear un cierto universo posible, a causa de la perfección de este mismo universo. Dios no queda sujeto a «la razón de lo mejor», como «razón determinante»[43]. La inteligencia divina no es un depósito en donde las posibles combinaciones, preexistiendo por decirlo así a lo real, y «tendiendo hacia la existencia en proporción a sus perfecciones», lucharían entre ellas hasta el momento en que la que representa el

[42] Los dos vocablos están por lo demás en estrecha relación. El angustinismo anselmiano ofrecería tal vez una base para una serie de explicaciones diferentes. *Cf.* san ANSELMO, *Monologion*, c. 68: *...Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia, sicut ipsa est summum bonum, imo ut nihil amet nisi illam aut propter illam...*

[43] Es el primer principio de «razón suficiente» de Leibniz, verdadero principio de la «razón determinante», sin la cual «nada puede jamás ocurrir»: *Théodicée*, I, 44; *Monadologie*, 32, etc. Podría uno preguntarse «si Leibniz no transforma completamente la idea del objetivo posible para conservar su nombre... En el sentido ordinario de la palabra, era imposible que todo cuanto se halla en el mundo fuese otra cosa que lo que es, puesto que la misma elección de este mundo, tiene de hecho unas razones eternas, y no podía ser distinta de la que ha sido». A. LALANDE, *Vocabulaire de la Société française de philosophie*, s. v. *Possible*. Era la crítica que ya le hacía BAYLE, *Réponse à un provincial*, c. 165: «...Por tanto, no ha podido hacer otra cosa que lo que ha hecho. Por consiguiente, lo que no ha sucedido o no sucederá, es absolutamente imposible». Véase también la *Refutation du système du P. Malebranche* por FÉNELON, c. 6. Por el contrario, *cf.* las distinciones de san BUENAVENTURA, *In 1 Sent.*, dist., 44, a. 1, q. 1: *Utrum Deus potuerit mundum facere meliorem quoad substantiam partium integrantium.*

Optimum triunfe de las demás[44]. Esta idea del racionalismo moderno, sistematizada por la teoría de Leibniz y de Wolff[45], convierte la creación «en algo parecido a una deducción analítica»[46]. Ella pone en Dios, y en cierto modo encima de El, una red de esencias objetivas que se imponen a su consideración; importantes para pasar por sí mismas a la actualidad del ser real, estas esencias no dejan de pesar sobre la decisión del Creador «con una fuerza de sugestión o un atractivo para la deducción que pueden muy bien considerarse como irresistibles». No dejará de observar que el Dios de Leibniz no aliena propiamente hablando «su independencia cuando se decide de acuerdo con la Razón», «teniendo en cuenta que él es» la misma Razón soberana»[47]: esto no impide que, en este sistema, «si Dios elige tal mundo concreto por ser el mejor, esto es debido a que este mundo tiene intrínsicamente más razón de existir; la elección de Dios queda absorbida por la perfección de la cosa misma, que impone su existencia por el hecho de encerrar en sí todas las razones de existir»[48]. Pero semejante imaginación debe ser disipada, por más racional que sea la forma bajo la cual se introduce. Dios no debe regularse conforme a unos «prototipos». No existe en El idea alguna anterior a su Verbo. No existe otra «forma» u otra «razón de las cosas» que este Verbo, este Verbo único, salido de El. *De Te similitudinem tuam, formam omnium*[49]. «La multiplicidad de las ideas no es sino el Logos»[50]. Por más discutible que sea la interpretación agustiniana de los primeros versículos del evangelio de san Juan, desde un punto de vista de exégesis pura, no deja de expresar con todo una profunda verdad; si se quiere, platónica aún, pero de un platonismo transformado por la revelación de Cristo, como lo hallamos ya en Orígenes[51]. Todo es «razón» en el Verbo; todo el «mundo inteligible» está condensado en El —pero El, el Verbo, procede del Padre y vive en el seno del Padre

[44] LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, n. 10; *Monadologie*, n. 54. (Ed. André Robinet, 1954, pp. 49 y 103).

[45] *Cf.* Etienne GILSON, *L'être et l'essence* (1948), pp. 182-183: Según WOLFF no es un absurdo que Dios dependa del sí mismo, puesto que esto no perjudica en nada a su libertad (*Theologia naturalis*, I, 339)... etc.

[46] GILSON, *op. cit.*, p. 181.

[47] Jacques JALABERT, *Le Dieu de Leibniz* (1960), p. 221.

[48] M. GUERPOULT, *Les principes des indiscernables et de continuité chez Leibniz*, conferencia del 1 de marzo de 1962.

[49] San AGUSTÍN, *Confesiones*, 1.12, n. 38 (Bibl. aug., pp. 122-128 y pp. 726-727, nota de G. BARDY, *Les Idées dans la Pensée divine*).

[50] San MÁXIMO CONFESOR, *Ambigua (PG*, 91, 1081 c).

[51] Para quien «el mundo de las Ideas quede absorbido en la unidad de Cristo. Su multiplicidad se transforma en riqueza de aspectos (*ennai, epinciai*). Hans URS VON BALTHASAR, *Parole et Mystère*, p. 122, nota 26.

«consubstancial» al Padre. Cuando decimos que Dios crea todas las cosas por su Verbo, esto representa para nosotros lo mismo que decir que nada puede crear sino Dios: *non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur*. Debemos, y podemos decirlo sin caer en lo irracional, precisamente porque creemos que el Verbo está en Dios y que el Verbo es Dios. *Ecce quomodo verax est Deus, non participando, sed generando veritatem:* no es Descartes quien dice esto, sino san Agustín[52]. Y no es tampoco Descartes sino santo Tomás quien precisa: *Antequam esse habeat, quidditas ipsa nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia*[53].

Dicho de otra forma, no se dan esencias eternas que estarían dotadas de una especie de «existencia esencial» antes de pasar a una «existencia actual» por el hecho del acto creador. En Dios no hay más que Dios:

Nil in Deo Praeter Deum:
Nulla causa praeter eum
Qui creat causalia[54].

La representación de los posibles es un artificio indispensable y fundado, y por consiguiente doblemente legítimo, para poder representarnos a la vez la inteligibilidad del mundo y la libertad de su creación. Sólo que, tomado demasiado en serio, llega a contrariar su misma finalidad y se convierte en una especie de «mito»[55], del que no puede decirse otra cosa sino que es del todo contrario a la filosofía cristiana. Esta rehusará siempre admitir en la acción divina, no sólo una necesidad metafísica, sino la más mínima necesidad moral[56]: *Impossibile est Deum agere necessitate naturae (aut etiam) ex necessitate quadam*

[52] *In Joannem*, tract., 39, n. 8 (*CCL*, 36, 349).

[53] Santo TOMÁS, *De Potentia*, q. 3, art. 5: *Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum; ad secundum.*

[54] Adán de SAN VÍCTOR (?), *Hymne pour la fête de la Trinité*, breviario de Poitiers (J. M. NEALE, *Sequentiae ex missalibus*, 1952, p. 64). San BERNARDINO, *De consideratione*, 1.5, c. 7, n. 15: *Non est ergo in Deo nisi Deus (OPera*, éd. J. Leclerq, vol. 3, p. 479; contra Gilberto de la Porrée).

[55] Jules LACHELIER, *Vocabulaire de la soc. fr. de philosophie, s. v. Origine. Cf.* Jean TROUILLARD, *Le Cosmos du Pseudo-Denys*, en *Revue de théologie et de philosophie*, 1955, p. 55: «...sin que se obligue a uno el poner en Dios un cielo de posibilidades y de normas lógicamente anterior al acto creador y que se impondrían tanto a Dios como a nosotros».

[56] Véase J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la metaphysique*, t. 5 (1926), p. 178. LEIBNIZ, por el contrario, en *La cause de Dieu...*, n. 21: la libertad «excluye la necesidad metafísica...; pero no excluye la necesidad moral...»

morali[57]. Rehusará igualmente el concebir una especie de «fuerzas preexistentes al querer divino»[58]. Rehusará también —y viene a ser lo mismo— asignar a la voluntad divina cualquier clase de causa: la causa del querer en Dios es «su propia voluntad»[59]. *Quidquid per Verbum visibiliter factum in tempore apparuit; ante tempora in voluntate Verbi facientis vita erat*[60]. Si a continuación, dividimos el ser en posible y necesario, no debemos olvidar que esta distinciones toman origen *ex ipsa voluntate divina*[61]. *Omnis necessitas et impossibilitas ejus subjacet Voluntati*[62].

Pero para ser del todo fieles a este espíritu de la filosofía cristiana, debemos evitar todavía otro escollo. Debemos descartar por tanto cómo la idea de una Voluntad movida por una «razón suficiente», cómo la idea de un Bien que, por naturaleza, se difundiría como el sol difunde sus rayos, según imagina una cierta tradición platónica[63], o como «el sol de la ciencia de Buda ilumina todo el dharma-dhatu»[64]. *Bonum diffusivum sui:* este axioma, emparentado con el adagio platónico sobre el Bien que está por encima de toda clase de envidia[65], fue formulado, según parece, más tardíamente en el curso del medioevo latino, que lo cita constantemente como una autoridad. Puede entenderse en sentidos diversos. El Pseudo-Dionisio no parece haber «sospechado las dificultades» que esta idea «podía crear al pensamiento cristiano»[66]. Como

[57] Santo TOMÁS, *De Potentia*, q. 1, a. 5.

[58] Maurice BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien*, p. 45.

[59] Santo TOMÁS, *Prima*, q. 19, a. 5; o *Contra Gentiles*, 1.1, c. 87: su *causa volendi* es *ipsum suum velle;* recuérdese también *quod no aportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate. Cf. De Potentia*, q. 3, a. 15, ad 14m. San ANSELMO, *Cur Deus homo*, 1. 2, c. 17 y c. 5 (éd. René Roques, *Sources chrétiennes*, 91, 1963, pp. 426-438 y 356-360).

[60] Ambrosio AUTPERT, *In Apocalypsim*, 1.2, *(loc. cit.*, t. 13, p. 469 F). Juan SCOT, *De divisione naturae*, 1.2, c. 2 y 21; 1.3, c. 9 *(PL*, 122, col. 529, 561-2, 642).

[61] Santo TOMÁS, *In Perihermen*, 1, 14: *...Sunt autem differentiae entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina orginantur necessitas et contingentia rebus..., sicut a prima causa, quae transcendit ordinem necessitatis et contingentiae.*

[62] San ANSELMO, *Meditatio*, 11: *...Sicut nulla necessitas sive impossibilitas praecedit ejus velle aut nolle, ita nec ejus facere aut non facere...*

[63] PLATÓN, *República*, 1.6, 517 b. PLOTINO, *Enéades*, I, 6, 9.

[64] *Avatamska. Cf.* Paul DEMIÉVILLE, *Le concile de Lhasa*, t. 1 (1952), p. 95, nota 1.

[65] *Timée*, 29 c.

[66] Joseph de FINANCE, s. j., *Existence et liberté*, p. 19. DIONISIO, *Noms divins*, c. 4, n. 1 y 4 (trad. M. de Gandillac, pp. 94 y 97-98). *Cf.* VI. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart* (1960), p. 63, nota 90: «La fórmula *Bonum est diffusivum sui*, que los teólogos del medioevo latino citan como

muchos otros, santo Tomás no tiene ningún escrúpulo en emplear la metáfora, ya por entonces clásica[67], del mismo modo que san Agustín no veía ningún mal en usar la metáfora del sol al hablar de la iluminación de los hombres por Cristo, «luz del mundo»[68]; pero no deja de recordar oportunamente que no se trata sino de una comparación, que sólo ilustra uno de los aspectos de la realidad[69], por más que esta comparación pueda ser por otra parte muy útil para evitar una cierta visión imaginativa que por contraste uniría las ideas de libertad divina, sobrenatural y gracia con una idea de estrechez, particularismo o arbitrariedad[70].

Con mayor razón, se deberá con cuidado corregir mentalmente, si no se quiere prescindir de ellas, las metáforas neoplatónicas de flujo, salto, «efluvio», emanación, efusión. Dios no es una Generosidad que se vierte o derrama, como podrían dar a entender todavía ciertas expresiones procedentes también de la tradición platónica, a través de Dionisio[71]; por lo menos no basta ver en El sólo la «Generosidad

una autoridad sacada de Dionisio, no pertenece al autor del Corpus dionisiano. Con todo, ella condensa muy felizmente un aspecto del pensamiento de Dionisio: bueno por esencia como es, Dios prodiga los rayos de su bondad como el sol que ilumina por el solo hecho de existir... Esto no implica en absoluto un automatismo de la creación según Dionisio...»

[67] *In 2 Sent.*, prólogo. Sobre la expansión creadora del Bien según la escuela de Chartres: J.-M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'Ecole de Chartres* (1938), pp. 59-68. Sobre el axioma *Bonum diffusivum sui* y sus implicaciones en santo Tomás: Th.-A. AUDET, *Approches historiques de la Summa Theologiae*, en *Etudes d'histoire littéraire et doctrinate*, Institut d'études médiévales de Montréal, 17 (1962), pp. 2-29. San Agustín empleaba igualmente fórmulas platónicas al hablar de la creación. *Cf.* Jean-Baptiste DU ROY, en *Recherches augustiniennes*, t. 2 (1962), p. 443, nota 114.

[68] *In Joannem*, tract., 34, n. 2-4 (*CCL*, 36, pp. 311-313).

[69] *De Potentia*, q. 3, a. 15, ad 1m: *Similitudo Dionysii est intelligenda quantum ad universitatem diffusionis..., non autem intelligitur quantum ad privationem voluntatis. Prima*, q. 19, a. 4, ad 1m; q. 24, a. 4, ad 1. *De veritate*, q. 10, a. 7, ad 10m: *...sicut patet de radio solari quo omnia de inferioribus causantur et renovantur; et ex hoc convenit cum divina bonitate quae omnia causat, ut dicit Dionysius. In de divinis nominibus*, c. 4, lectio 1. *Cf.* J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, p. 138. Observaciones análogas deberían hacerse respecto a la *hyperbolè agathothètos* que según san Juan Damasceno, mueve a Dios a ser participado: *De fide orthodoxa*, 1.2, c. 2 *(PG*, 94, 846).

[70] *Cf.* RUYSBROECK, *L'ornement des noces spirituelles*, 1.2, c. 66: «La gracia divina es con respecto a Dios, lo que el rayo al sol». *(Oeuvres*, tr. fr. de Saint Paul de Wisques, t. 2, p. 179).

[71] Pseudo-Denys, *Noms divins*, c. 1, 3: «El es... el origen generoso de la vida...» San BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 6: *Summum igitur bonum,*

radical» que consistiría para el Absoluto, en el hecho de ser esencialmente comunicable[72]; o aquella especie de generosidad que no sería más que una Caridad laicizada. Los que por escapar de los «esquemas contingentistas», sospechosos según ellos de antropomorfismos, admitiesen con demasiada facilidad los esquemas platónicos o plotinianos, desesperando por adelantado de purificar mediante las leyes de la analogía los esquemas personalistas, correrían el riesgo de ir de Escila a Caribdis[73]. Ningún esquema puede dispensarse de la corrección de la analogía. Por otra parte es del todo verdad lo que oportunamente recordaba Jean Trouillard, que las representaciones antropomórficas de elección, indiferencia y contingencia, «no cubren las de don, gracia y gratuidad»[74]. No se trata por tanto de transportarlas en Dios tal cual. Pero nos parece que las nociones de don, gracia y gratuidad, tal como nos son inculcadas por la fe cristiana, tampoco quedan cubiertas, sin una inflexión de nuestra parte, por las nociones que nos vienen de la antiguas filosofías. No deberemos decir por consiguiente con demasiada facilidad, que Dios es un torrente que se desborda, o una luz que se difunde. Como tampoco deberemos decir, como Simone Weil: «Dios ama..., como una esmeralda es verde»[75]. Al menos deberemos reconocer que este lenguaje es ambiguo. La bondad de Dios —«Bondad, palabra la más augusta entre todas!»[76]— es una «Bondad querida», una Bondad que es benignidad. Dios es el Amor en persona, Amor que, libremente, sin ley o determinación interna, suscita el ser al cual quiere darse, y darse libremente. «No es el neutro, *bonum*, sino aquella llama viva de caridad: *Bonus*»[77]. *Illa refulgentia, per quam*

summe diffusivum est sui... Diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralia vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae. San Ignacio de LOYOLA, Ejercicios espirituales, contemplación *ad amorem:* Todos los seres proceden de Dios «del mismo modo que los rayos emanan del sol, y las aguas del manantial» (n.° 237). *Id., Reseña de un peregrino,* n. 29: «Un día se representó en espíritu la manera cómo Dios había creado el mundo: le pareció ver como algo blanquecino, de donde salían unos rayos, y de donde Dios emitía una luz».

[72] *Cf.* J. de FINANCE, *Existence et liberté,* p. 175.

[73] *Cf.* Louis MILLET, *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier* (1959), p. 191.

[74] *La procession plotinienne* 91955), p. 79.

[75] *La connaissance surnaturelle,* p. 77: «Dios ama, no como amo yo, sino como una esmeralda es verde. El es "yo amo". Y yo, si estuviere en el estado de perfección, también amaría como una esmeralda es verde». Nos parece, sin embargo, que aquí es sólo el lenguaje el que traiciona al pensamiento.

[76] San MÁXIMO, comentario a los *Nombres divinos,* 13 (*PG,* 4, 413 C).

[77] Maurice BLONDEL, en *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel,* por Frédéric LEFEVRE (1928), p. 238. San AGUSTÍN, *Confesiones,* 1.13, c. 2: *Ex*

videtur Deus facie ad faciem, non est naturae, sed condescensionis et gratiae[78].

Nuestro Dios es «un Dios viviente, siempre nuevo, siempre en estado de explosión y de origen o fuente, jamás sujeto a necesidad alguna de parte de la Creación que El ha sacado de la nada, un Dios eternamente inventor del Cielo donde El reside y cuyas iniciativas nos son siempre imprevistas»[79]. Es «un Dios que sobrepasa toda la capacidad de un deseo»[80]. Y sería blasfematorio y demente llegar a suponer que pudiese imponerse una exigencia de cualquier orden que fuese a este Dios, fuera cual fuere la hipótesis en que se situara el espíritu, o la situación concreta en la que se imagina la criatura. «Nada, por consiguiente, limita la independencia soberana del Dios que se da»[81]. El Doctor que ha llevado más lejos la organización de los lazos inteligibles y el uso de las razones necesarias dentro del pensamiento cristiano, es quien declara: *Sola in eo operatur voluntas. Voluntatem Ejus nulla praecessit necessitas*[82].

plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua subsistit. Cf. Victor GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon,* pp. 55-56: «La "bondad" exenta de envidia del Demiurgo no debe interpretarse en su conjunto, como una afabilidad, ni con mucha más razón, como una efusión de amor. Podría decirse que se trata de la bondad de un buen obrero: el gusto por la obra bien realizada. Pero lo que pasa es que este trabajo es de provecho para la materia que le sirve de objeto y para el universo que constituye su resultado. Todo buen obrero intenta siempre el bien de lo que él fabrica o de lo que está a su cuidado (*Rép.,* I, 342 c). Pero también aquí la idea de afabilidad es secundaria: el médico se propone beneficiar al enfermo, pero no es necesariamente por amor que cuida al enfermo...» Añadiremos que el demiurgo del *Timeo* nos deja todavía sumergidos en el antropomorfismo del mito.

[78] San BUENAVENTURA, *In 2 Sent.,* dist., 3. p. 2, a. 3. San AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram,* 1.1, n. 11: *Inest enim Deo benignitas summa, et sancta, et justa; et quidam non ex indigentia, sed ex benificentia veniens amor in opera sua. Cf.* santo TOMÁS, *De Potentia,* q. 3, a. 15, ad 14m, del cual dice muy bien el padre L.-B. Geiger: «La técnica severa de su lenguaje dice mucho más, para quien sabe entenderlo, que los ímpetus inflamados: *La Participation...,* 2e éd., p. 102, nota.

[79] Paul CLAUDEL, en el *Correspondant,* sep. 1921, p. 802.

[80] RUYSBROECK, *L'ornement des noces spirituelles,* t. 2, c. 53, p. 157.

[81] *Surnaturel,* conclusión, *in fine,* p. 494.

[82] San ANSELMO, *Cur Deus homo,* 1.2, c. 17: *Nulla necessitas sive impossibilitas praecedit ejus velle aut nolle... Scito omnia ex necessitate fuisse, quia ipsa voluit...,* etc. (E. René Roques,. *Sources chrétiennes,* 91, pp. 426-436). *Cf. De veritate,* c. 10: *Omnia illi debent; ipsa vero (summa Veritas) nulli quidquam debet, nec ulla ratione est quod est, nisi quia est.* Compárese con AGUSTÍN, *De Gen. ad litt.,* 1.6, c. 15, n. 26: *...cujus voluntas rerum necessitas est (PL,* 34, 350). San FRANCISCO DE SALES dirá, a propósito de las llamadas de Dios: «Dios se obliga a sí mismo a causa de sí, movido y provocado a obrar así por las entrañas de su infinita bondad y misericordia». *Entretiens spirituels,* 18 (éd. minor, Annecy, p. 388).

SEMINARIO CONCILIAR
BIBLIOTECA

Digámoslo una vez más para terminar: del mismo modo que Dios ha podido y ha querido darse a su criatura, hubiese podido dejar de hacerlo. La gratuidad del orden sobrenatural es particular y total. Lo es en sí mismo. Lo es igualmente para cada uno de nosotros. Lo es también con respecto a cuanto para nosotros le precede temporal o lógicamente. Es más, esta gratuidad permanece siempre intacta, cosa que, según nos parece, no han puesto suficientemente de manifiesto ciertas explicaciones que hemos discutido. Permanece así en cualquier hipótesis. Es siempre nueva. Permanece en todas las etapas de la preparación del Don, en todos los temas del mismo Don. Ninguna «disposición» en la criatura podrá jamás atar de alguna manera al Creador[83]. Y aquí constatamos con alegría la conformidad sustancial, no solamente de san Agustín, de santo Tomás y de los demás antiguos autores, sino también la de santo Tomás con sus comentadores, empezando por Cayetano, y los teólogos de nuestro siglo que sin embargo difieren más o menos entre sí en sus ensayos de explicación de cómo el Don sobrenatural[84] no puede convertirse para nosotros en un término «necesario y exigible», fuese cual fuese nuestra situación real o simplemente concebible[85]. Pero además, como lo escribía no hace mucho el padre Malevez al finalizar un estudio en el que apreciamos particularmente la penetración y la benevolencia, «la etapa de la naturaleza pura se ha sobrepasado infaliblemente por la plenitud del Amor creador»[86]. *Propter nimiam caritatem suam*[87].

* * *

...Ut quid in vanum circa hanc materiam in tot sermones prorumpimus, et frustra tot eloquia multiplicamus et in tantam verborum multitudinem jacimus?

He aquí lo que más de un lector habrá dicho tal vez, al leer esta obra. He aquí, en todo caso, lo que el autor no ha dejado de preguntarse muy

[83] Eudes RIGAUD, *Quaestiones disputatae de gratia: Nec dispositio in creatura obligat aliqui modo ipsum creatorem* (Dhont., *op. cit.*, p. 176; *cf.* p. 176).

[84] *Cf.* CAYETANO, *In Secundam Secundae*, q. 23, a. 2, n. 4: *...Caritas, talis forma accidentalis (est), ut nulli creaturae factae vel factibili connaturalis esse possit, sed soli divinae substantiae.*

[85] *Cf.* J. de FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, p. 343.

[86] *L'esprit et le désir de voir Dieu; loc. cit.*, p. 31.

[87] Ephés., II, 4. *Cf.* H. Urs VON BALTHASAR, *La prière contemplative* (trad. R. Givord, 1959), p. 136: «No hay nada tan libre como el amor; y fuera del amor no hay libertad».

a menudo, siguiendo a un discípulo medieval de san Agustín y santo Tomás[88], el cual se interrogaba de esta suerte, y precisamente a propósito de nuestro tema.

La respuesta está inscrita en la naturaleza de nuestra inteligencia, que no puede recibir la Revelación divina sin que inmediatamente surjan en ella mil cuestiones que se engendran las unas de las otras. En realidad no puede dejarse de buscar una respuesta. Pero en estas explicaciones, dadas siempre a tientas, sabe que no se dirige hacia tierras desconocidas, por alejada que se halle todavía del término. Son rodeos por los que intenta alcanzar el dato más simple y más rico que la ha impulsado. A través de estos rodeos, esperamos también nosotros no haber perdido nunca de vista la verdad central que queríamos ardientemente poner más de relieve. Nuestros ojos estaban fijos constantemente en este «Camino por la cima»[89] que nos ha trazado la Escritura:

«Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que... en El nos ha elegido... para ser santos e inmaculados en su presencia, en el amor, predestinándonos a ser para El los hijos adoptivos por Jesucristo. Esta fue la complacencia de su voluntad, a la alabanza de la gloria de su gracia, en la que hemos sido gratificados en el Muy-Amado»[90].

[88] Gil de ROMA, *In 2 Sent.*, dist., 32, q. 2, a. 1 (Venecia, 1581, p. 466).

[89] Gustave MARTELET, s. j., *Sur le motif de l'Incarnation*, en *Problèmes actuels de christologie* (1965), p. 79.

[90] Ephes., I, 3-6. *Cf.* el admirable primer capítulo de Ricardo de SAN VÍCTOR, *Liber exceptionum* (éd. Jean Châtillon, 1958, p. 104): *Deus summe bonus et immutabiliter bonus, sciens suam beatitudinem communicari posse et minui omnino non posse, fecit creaturam rationalem, ut eam faceret beatitudinis suae participem, etc.* BALTHASAR, *Phénoménologie de la vérité* (tr. Givord, 1952), p. 260: «...Siendo el amor la realidad decisiva, los serafines cubren su faz con sus alas, puesto que el misterio del amor eterno está hecho de tal modo en su íntima esencia, que su noche, en el exceso de su luz, no puede ser glorificado sino mediante la adoración».

SEGUNDA PARTE

AGUSTINISMO Y TEOLOGIA MODERNA

INTRODUCCION

«...non temerario ausu Aquinatis mentem illustrandi, cum hac in re, luce clarissima de se fulgeat; sed potius animo cupientes, splendidam atque illimen Thomae doctrinam, ab oscuris vel impuris interpretationibus cernendi, quae temporum progressu ab aurea scholasticorum aetate recedentium cercam illam succrevere».

J. SESTILI

«No hay ningún teólogo que no se queje de que la doctrina de san Agustín, encomiada por la Santa Sede, ha recibido una herida incurable de parte de la Constitución de san Pío V». Así gime Gerberon, editor de las obras de Bayo y de las cartas de Jansenio, eco de todos los *discípulos de san Agustín*[1]. Quejas aparte, ¿no es exacta la constatación? Numerosos son, en efecto —más numerosos hoy que nunca— los historiadores de la teología, tanto católicos como protestantes, admiradores o adversarios, que creen que el bayanismo es un fruto auténtico del agustinismo, como lo había sido para una gran parte la doctrina de Lutero y como debía serlo más aún la de Jansenio. Según estos historiadores, en la exégesis recargada que él hace de su doctor preferido, Bayo no se habría equivocado en lo esencial. «Discípulo servil» del maestro que él se había escogido para romper con la Escolástica, habría cometido la equivocación de olvidar las otras fuentes

[1] Ver Gabriel GERBERON, *Histoire générale du Jansénisme...* (1700, 3 v.); J. B. DU CHESNE, s. j., *Histoire du baianisme* (Douai, 1731), préface; y *Renversement de la Religion... par toutes les Bulles et Brefs donnés depuis près de deux cents ans contre Baius, Jansénius,* etc. (Roma, 1756; el autor es el abbé LE CLERC). Las citaciones de Bayo corresponden a la edición de GERBERON (1696): *M. Baii... opera omnia, cum bullis Pontificum et aliis causam spectantibus studio A. P.* (Las *Baiana* se encuentran en el tomo segundo). Sobre la cuestión de Bayo: PASTOR, *Histoire des Papes,* tr. fr., t. 16, pp. 292-303 y t. 19, pp. 257-261. Miguel ROCA, *Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo,* 1560-1582. (Separata del número I Anthologica Annua, Iglesia Nacional Española, Roma, 1953, pp. 303-476). *Cf.* Edouard van EIJL, *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1953, pp. 889-891; 1955, pp. 499-542.

de la fe, o incluso ciertos aspectos de la obra de san Agustín, pero no se habría equivocado en absoluto en algunas de sus doctrinas más fundamentales. Se le debería reprochar, por el contrario, según el padre Francçois-Xavier Jansen, que le ha consagrado una brillante y penetrante monografía, no haber sabido «resistir» algunas veces al «genio fascinador» de su maestro. A lo más, se debería conceder que su «exégesis intransigente» a veces se agarra demasiado a la letra de san Agustín, en detrimento de su espíritu; que da de sus ideas «una interpretación de una precisión sistemática que no tuvieron nunca en la conciencia de su autor», confiriendo así al agustinismo «una coherencia y un rigor que anteriormente no experimentaron nunca». De manera que, cuando oímos a Bayo en persona que se queja, en su Apología a san Pío V, de que la Bula que censuraba sus proposiciones rebatía al mismo tiempo no solamente los términos sino también las doctrinas de los Santos Padres, sería forzoso confesar que se trata allí de «otra cosa que de una simple recriminación de profesor, descontento al ver condenar sus tesis»; y para ser «francos», deberíamos añadir que, al condenar a Bayo, parece que la Iglesia, católica haya hecho rabona definitivamente al doctor de Hipona»[2]. El pensamiento teológico se habría librado así «de un peso majestuoso, pero de un peso», y habiéndose reconocido el bayanismo como una herejía, el agustinismo se encontraría marcado por una sospecha que le pondría en lo sucesivo fuera del estado de dañar. Que si algún autor protestante, como un Thomasius en su *Historia de los dogmas* o, más recientemente un Harnack, venía entonces a sostener que la Iglesia romana se ha alejado progresivamente de la doctrina de Agustín, hasta una «repudiación enérgica»[3], para no darle razón demasiado ruidosamente responderíamos solamente que se trata de una afirmación cuya «exactitud histórica puede dispensarse de

[2] François-Xavier JANSEN, *Baius et le Baianisme* (Louvain, 1927), pp. 17, 18, 134, 135, 137, 139. El padre Jansen conviene por otra parte en que la doctrina de Bayo no es más que un «pseudo-agustinismo», falseado en ciertos puntos «a la vez por la preterición y por la exageración» y que si san Agustín hubiese podido conocer los «agustinismos» de Lutero, de Bayo y de Jansenio «habría debido condenar estos hijos ilegítimos de su genio, por lo grande que era su humilde sumisión a la Iglesia». *Op. cit.*, pp. 37, 70, 76, 169.

[3] Como es sabido, es un lugar común en muchos historiadores y teólogos protestantes, que la Iglesia católica ha llegado a ser, por lo menos, semipelagiana. Ver en las *Baiana*, las aserciones de Melchior LEYDECKERUS. JURIEU llegaba a decir: «La Iglesia romana tolera (en el molinismo) un pelagianismo completamente puro y completamente crudo». (BOSSUET responde a estos agravios en su *Deuxième Avertissement aux Protestants*). V. *infra*, pp. 401-402.

verificar»[4] un católico que tiene como regla de fe la tradición viva de su Iglesia.

Tal era ya, según parece, la opinión del padre Annat, aunque haya dado por título, en 1652, a una de sus obras: *Agustinus a Baianis vindicatus*. «Al condenar las cinco proposiciones, decía con desenvoltura, el papa no se ha tomado la molestia de saber si condenaba o no a san Agustín». El gran Arnauld se indigna de una tal afirmación como de una «blasfemia»[5]. Exagera. Por lo menos la tesis aparece bastante grave para que no se la adopte sin control. Seguramente que tiene el mérito de romper con un cierto concordismo que, apoyándose en textos raros; aislados, mal comprendidos o indebidamente apiñados, se esfuerza a veces, según el punto de vista, sea por «salvar» a san Agustín reduciéndolo a la única doctrina que se juzga ortodoxa, sea por fundar sobre su autoridad unas teorías que se creen demasiado frágilmente afianzadas por otros lados. Los concordismos no tienen ya el favor hoy en día, y conviene felicitarse por ello[6]. Pero ¿deben arrastrar al mismo san Agustín en su desgracia? ¿Un método más riguroso tendría por resultado obligarnos, al comprenderlo mejor, a abandonarlo? Téngase en cuenta, lo que aquí está en juego no es solamente la memoria de aquél que fue llamado el Doctor de la Gracia: pues, incluso después de las condenas de Bayo y de Jansenio, la Iglesia ha continuado concediéndole este título, y continúa designándole con insistencia a los teólogos como guía. Son conocidas, por ejemplo, las enérgicas declaraciones de Clemente VIII ante una de las congregaciones de *auxiliis: Sancti Augustini doctrina, quam et Ecclesiae doctrinam esse nemo vestrum ignorat*[7]. Desde entonces estas declaraciones fueron

[4] JANSEN, *op. cit.*, p. 169. Nuestro estudio sobre Bayo debe mucho a esta obra, tan documentada y tan esclarecedora en muchos puntos.

[5] *Réponse au Père Annat*, second Mémoire (*Oeuvres*, t. 19, p. 181); *cf.* p. 196 ss.).

[6] Compárese por ejemplo, con la exégesis acomodaticia de A. GARDEIL, C. P., *La Puissance obédientielle de l'âme au surnaturel selon saint Augustin* (en *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. I), el estudio histórico de J. DE BLIC, s. j., *Le péché originel selon saint Augustin*, en las *Recherches de science religieuse* de 1926 y 1927. (Se verá, por otra parte, que nuestra interpretación del agustinismo se separa sensiblemente de la que parece proponer el padre De Blic.) *Cf.* la observación de JANSEN, *op. cit.*, p. 136: si el Agustín de los intérpretes católicos «parece más cercano a doctrinas comunes a los teólogos católicos, uno puede preguntarse si responde suficientemente a los elementos originales y específicos del pensamiento agustiniano».

[7] Sesión del 20 de marzo 1601, *Ex Actis Coronelli. Cf., Aug.* LE BLANC (Serry), *Historia congregationum de auxiliiis* (1700), col. 388 y 402; y PETAU, *Dogmata theologica*, t. I, 19, c. 6. «Tener (a san Agustín) de su lado, concluía J. LEPORCQ,

reiteradas muchas veces, y la encíclica de Pío XI *Ad salutem* se encuentra aún en la memoria de todos.

Desde luego, no se trata de definiciones de fe. Por lo menos son índices muy claros de un pensamiento que no ha sido nunca desmentido, nunca atenuado. Desde luego aún, no se sigue de ello que todo deba canonizarse en la doctrina de san Agustín, incluso en materia de gracia. Muy pronto la tradición supo operar en ella una justa separación y no hay ni uno de sus más fervientes admiradores que no reconozca en ella, especialmente, rasgos de un pesimismo excesivo que se podrá atribuir, si se insiste, a algunas reminiscencias maniqueas —aunque algunos autores concedan una parte realmente demasiado generosa a estas reminiscencias— sin notar suficientemente que el pesimismo maniqueo y el pesimismo agustiniano se inspiran en principios opuestos[8]. Pero que la idea fundamental de san Agustín, exactamente desprendida en su pura lógica, lleve fatalmente a la herejía; que no haya sido solamente más o menos de hecho, sino que sea de derecho, si se la toma en su rigor, generadora de los sistemas de un Lutero, de un Bayo, de un Jansenio: la paradoja parece un poco fuerte. Es verdad, «el más católico de los Padres» ha experimentado más de una vez «este infortunio póstumo de ver acogerse a su nombre unos

Sentiments de saint Augustin sur la grâce..., prefacio, es tener para sí la doctrina de la Iglesia y del Evangelio».

[8] GROTIUS Richard SIMON, DE LAUNOY, en el siglo XVII; en nuestros días después de dom ROTTMANNER, MARGIVAL, TURMEL, HUMBERT, el mismo PAQUIER, etc., renuevan contra san Agustín, con más o menos matices, la acusación de maniqueísmo con que le abrumaba ya Juliano de Eclane. *Cf. Contra duas epistulas pelagianorum* 1. I, n. 4; 1. 2, n. 1; *Contra Julianum pelagianum.* 1. I, c. 1-3; *Contra Julianum opus imperfectum,* 1. I, c. 59; 1.2, c. 9, 1.5, c. 32-33. Por lo demás, Agustín le daba la vuelta al reproche: *Contra Julianum,* 1. I, c. 8, *Cf.* Patrice LARROQUE, *Examen critique des doctrines de la réligion chrétienne,* t. I (1860), p. 230: «San Agustín era reducido sin que se diese cuenta al maniqueísmo que antes había profesado..., y él arrastraba tras de sí a la Iglesia que ha adoptado su doctrina. Uno no siempre consigue despojarse enteramente de sus primeros hábitos». Se observará que dom Rottmanner apuntaba únicamente a «la doctrina de la predestinación incondicionada y la voluntad salvífica particular, tal como san Agustín la ha desarrollado muy especialmente en el último período de su vida»: *L'«Agustinisme», étude d'histoire doctrinale* (Munich, 1892; trad. por J. LIEBAERT, en *Mélanges de science religeuse,* p. 1949, p. 31). A pesar de una formulación presente, se puede lamentar el reciente juicio de Jean GAUDEMENT, *L'Eglise dans l'empire romain* (1958), p. 490: «En el dualismo de los dos citados reaparece quizá el recuerdo de doctrinas maniqueas». Igualmente A. ADAM, *Das Fortwirken des Manichaïsmus bei Augustin,* en *Zeitschr. Kircheng.,* 69 (1958), pp. 1-25.

errores y unas alteraciones graves de la verdad católica»[9]. Pero falta saber si este infortunio era plenamente merecido. Al fin y al cabo ¿no lo comparte con un san Bernardo, con un san Pablo? «Agustín, decía ya Facundo de Hermiane, no ha podido hablar mejor que los Profetas, que los Apóstoles, que los Evangelistas, de cuyas palabras los herejes han abusado tantas veces para defender sus propios errores»[10]. En cuanto al bayanismo en particular, más que un agustiniano excesivo,[11] «un agustinismo sistematizado, rígido, llevado hasta sus últimas consecuencias, ¿no sería un agustinismo falseado, tergiversado? Bayo, y después de él Jansenio, creyendo seguir a san Agustín, ¿no se habrían extraviado?

En este caso, y si se consiguiese situar exactamente el punto a partir del cual ellos se separan, ¿no sería posible, sin ninguna indulgencia con respecto a aquello que en ellos es condenable, sin conceder nada a lo que fue menos un «rigorismo» que un estrechamiento mortal del pensamiento cristiano, superar con respecto a ellos la era de las polémicas y de las oposiciones unilaterales? Es lo que la Iglesia entera quiere hacer en este momento, en relación a la misma Reforma, lo que se expresa a veces simbólicamente diciendo que estamos saliendo de la era de la contrarreforma y de las perspectivas que engendraron la teología «post-tridentina». En unas fórmulas tan generales, hay siempre algún exceso. Pero no dejan de traducir una situación real. Así, en un marco mucho más estrecho, pero vasto aún, quizá ha llegado el momento de, beneficiándose de los análisis cuya ocasión fueron varios siglos de lucha antibayanista y antijansenista y de las enseñanzas sucesivas del Magisterio, encontrar un modo de pensar más sintético, más legítimo

[9] JANSEN, *op. cit.,* p. 138. Juicio parecido en J. V. BAINVEL, *Introduction à La théologie catholique au XIX siècle* de J. BELLAMY (1904), p. XLVIII: «Pío V, al condenar osadamente a Bayo, dio a su pensamiento teológico... una dirección nueva en un sentido, pero más dura, frente a los errores modernos, que la antigua dirección augustiniana»; así como en P. POURRAT, *Histoire de la spiritualité chrétienne,* t. 3 (1928), p. 4: «Lutero, Calvino, Bayo y Jansenio sacaron de los principios agustinianos las más monstruosas consecuencias».

[10] *Liber contra Mocianum. Cf. Caractères des défenseurs du P. Quesnel* (Avignon, 1719), p. 91: «No se encuentra nada aquí que deba extrañarnos o disminuir el respeto que debemos al doctor de la Gracia». François BONAL hacía la misma observación, a propósito de la misma Escritura: *Le chrétien du temps,* 2.ª partie, avant-propos, n. 10: «¿Dónde se hallaría la Iglesia, si debiese privarse de todas las Escrituras de que la herejía ha querido sacar partido, y sobre las que ha lanzado la infección de sus perniciosas interpretaciones?»

[11] En la *Revue des sciences religieuses* de 1929, dando cuenta de la obra ya citada de Jansen, Jean RIVIERE opone al «agustinismo excesivo» de Bayo «el agustinismo moderado de la tradición».

heredero de la edad de los Padres y del siglo de oro de la teología cristiana[12].

[12] Muchos signos nos permiten ver hoy que, en efecto, ha llegado el tiempo, si no de encontrar pronto la síntesis deseada, por lo menos de buscarla. Proseguimos en esta obra un estudio que constituía, bajo el título de *Augustinisme et Baianisme* la primera parte de nuestro libro *Surnaturel* (1946). Se ha revisado el texto de cerca, y el estudio ha sido considerablemente aumentado. Desde su nueva redacción, en la cual hemos intentado hacer justicia a todas las observaciones que nos han sido dirigidas, han sido publicados distintos trabajos que no nos ha sido posible tener en cuenta por lo menos en la medida que hubiésemos deseado. Mencionaremos en particular la excelente tesis (de la Universidad Gregoriana) del padre Alberto ARENAS SILVA, S. J., *Gratuidad e Inmanencia de la Visión beatífica en los Teólogos Jesuitas*, estudio histórico desde mediados del siglo XVII (Bogotá, 1963); y, muy recientemente, el estudio importante de Etienne GILSON, *Sur la problèmatique thomiste de la visión béatifique*, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 31 (Agnée 1964), 1965, núms. 67-88.

I. BAYO

Si, por una justa preocupación de método, se dejan de lado al principio las afirmaciones del discípulo y de su maestro Agustín sobre el estado presente de la humanidad caída (afirmaciones que, en Bayo por lo menos, son manifiestamente derivadas), se descubre en uno y otro un principio aparentemente común. Tanto para Bayo como para Agustín, se dice —y de ahí derivará todo—, el hombre está hecho de tal manera que en cualquier hipótesis tiene necesidad del socorro exterior de Dios para realizar su destino. Para uno y para otro, un estado en que el hombre fuera librado a su propia sabiduría y reducido a sus propias fuerzas, en que debiera desarrollarse y acabarse él solo, un tal estado es inconcebible. En este sentido, ninguno de los dos deja, pues, lugar[1] a la idea de una «naturaleza pura».

La semejanza, debemos reconocerlo, es sorprendente. ¿No sería, como sucede a menudo, que es superficial? Bajo la identidad de las fórmulas y, si se quiere, de las tesis, sepamos discernir cómo la inspiración es diferente. Diversidad radical, que acarrea otras mil, y que transforma, para quien sabe leer, una semejanza aparente en una irreductible oposición.

Según el principio que acaba de enunciarse, Agustín se niega a concebir un estado en que el hombre se bastaría más, en que sería más independiente de Dios; rechaza, incluso en el pensamiento, todo régimen en que Dios, menos bueno, fuera también menos grande. Bayo, por su parte, se subleva ante el pensamiento de admitir que el hombre,

[1] Pero este sentido, lo veremos pronto, no es el único.

antes de haber pecado, deba abandonarse ya, en el asunto de su salvación, al beneplácito de su Creador. De golpe, las conclusiones divergen. De una tesis que bajo su forma negativa parecía idéntica en una y otra parte, Agustín concluye que nada en el hombre se escapa de la gracia; Bayo, que la gracia no tiene nada que ver, a no ser en un sentido completamente impropio, con el hombre inocente: de parte de la misma ley de la naturaleza, el hombre tiene unos derechos estrictos sobre Dios, de manera que el indispensable socorro divino no es ya la iniciativa dictada por un desbordamiento gratuito de bondad, sino el pago de una deuda de justicia. Según Agustín, este socorro tiene por efecto llevarnos, levantarnos a una condición feliz que un esfuerzo creado no merece de ninguna manera; según Bayo, es sólo un medio necesario puesto a nuestra disposición a fin de permitirnos merecer humanamente, con un mérito que a su vez exige su recompensa. Mientras que a los ojos de Agustín, si se entiende bien, todo es gracia (aunque deba distinguirse aún gracia y gracia), a los ojos de Bayo, por el contrario, la misma gracia no merece este nombre, porque está al servicio de la naturaleza. En fin, allí donde san Agustín dice, siguiendo a san Pablo, que la caridad es la plenitud de la ley, Bayo traduce que la observancia de la ley es la verdadera caridad[2]. Al revés de aquel que, fiel al espíritu del Nuevo Testamento, pronunció la célebre palabra: *dilige, et quod vis fac,* vuelve a la antigua concepción legalista de la justicia: *In tantum justus dicitur qui de lege Dei nihil unquam praetermisit*[3]. Entre el hombre y Dios, pues, que no se hable ya de un misterio de amor: son unas relaciones de contador. La vida eterna se propone al hombre a título de estricta retribución. El hombre exige, merece, reclama; Dios proporciona el instrumento de trabajo, después paga la cuenta, exactamente: *Sicut in impiis non est verisimile supplicium futuri saeculi fore infra delicti mensuram, sic in justis minus verisimile est quod retributio praemii exuperet mensuram meriti*[4].

[2] Comparar a Bayo, proposición 32, con Agustín, *In psalmus 70,* n. 1, o *Enchiridion,* c. 121: *Ad caritate refertur omne praeceptum.*

[3] *De justitia,* c. 2 (t. 1, p. 103).

[4] *De meritis operum,* 1.1; 1.2, c. 9 *in fine,* t. 1, pp. 25-34 y p. 44. Ver también las proposiciones 13, 14, 15, 32, 33. Bayo, dice DU CHESNE, analizando el tratado *De meritis operum,* compara «el cielo a un Estado con leyes justas, en donde la Justicia conmutativa da a cada uno según sus obras con una proporción geométrica» (*op. cit.,* p. 63). Por el contrario san Agustín: *Enchiridion,* c. 106 y 197; *Contra Julianum pelagianum,* 1.4, *in fine;* Epist. 106 y 178, etc. Bayo no concibe la caridad divina que se halla al principio de la vocación sobrenatural del hombre y que, por así decir, envuelve toda la economía de salvación, sean cuales fueren las condiciones. O más bien, no la imagina sino bajo las especies de una limosna, fruto de una piedad despreciadora. Así pues, la rechaza como indigna tanto del hombre como de Dios.

Esta es la idea central a la cual lleva, al término de largas reflexiones sobre las obras de su Doctor celosamente cultivado —Bayo, nos dice Valère André, había leído nueve veces todo san Agustín y setenta veces los escritos sobre la gracia—, el hombre que pretendía extraer su enseñanza de las teorías adventicias que la influencia de Aristóteles había mezclado, volver a su pureza primera una doctrina que la Escolástica había dejado corromper. En realidad, bajo las especies de una reproducción material integral, uno se puede imaginar no solamente deformación, tergiversación, sino la corrupción más total del pensamiento agustiniano. Como Jansenio deberá reconocerlo[5] y como proclamará la bula de condenación del concilio de Pistoia[6], no es de Agustín de quien procede semejante idea. Es de Pelagio.

Du Chesne, autor de una *Histoire du Baianisme* tan apasionada contra Bayo como Gerberon, editor de *Baiana,* lo es a su favor, ha comprendido muy bien este punto capital. «Este teólogo, dice, lo da todo a la naturaleza en el estado de inocencia, y nada a la gracia: éste es su crimen»[7]. La diferencia con Pelagio está sólo en el modo. Parece que se definiría bastante exactamente la doctrina bayanista relativa al estado primitivo del hombre llamándole un pelagianismo impotente. Según Pelagio, en efecto, la autonomía humana consiste en que la naturaleza tiene una potencia propia enfrente de Dios; según Bayo consiste en que el hombre, frente a Dios, tiene unos derechos. Si, pues Bayo se halla «materialmente en desacuerdo completo» con Pelagio, se encuentra «formalmente» de acuerdo con él[8]. El hombre de Pelagio es más orgulloso; el hombre de Bayo, más exigente; pero ni uno ni otro tiene la actitud del hijo para con su padre. *Deus me hominem fecit, justum ipse me facio:* la esencia del pelagianismo radica en esta fórmula altiva. Según el bayanismo, la criatura racional no puede alcanzar por sí misma su fin: de ahí una discontinuidad, un recurso forzado a la intervención divina; sin embargo puede pretender a él: de ahí una persistente

[5] *Augustinus,* t. 2. *De gratia primi hominis.*

[6] «*Favens haeresi pelagianae*» (Denz., B., 1516): «censura que suena a nuestros oídos como una discreta ironía», dice Fernand LITT, *La question des rapports entre la nature et la grâce de Baius au synode de Pistoie* (1934), p. 22. El parentesco entre Bayo y Pelagio ha sido señalado frecuentemente, por ejemplo por SCHEEBEN, *Préface à l'opuscule d'Ant. Casinius,* S. J., *Qu'est-ce que l'homme, ou Controverse sur l'état de pure nature* (trad. fr. Cros. 1864, p. 14), o por M. D'HERBIGNY, *Recherches de science religieuse,* 1920, pp. 156-161. Igualmente para los jansenistas: L. GALLIEN, o. p., *Lettres théologiques touchant l'Etat de Pure Nature* (1745), 1.ª carta, pp. 48-50 y 116. SERRY, antimolinista, prefería evocar a Molina: *Divus Augustinus divo Thomae... conciliatus* (2.ª ed., 1724), p. 1-2.

[7] *Op. cit.,* p. 117. (La obra fue puesta en el Indice, 11 agosto 1733).

[8] J. SCHEEBEN, *loc. cit.*

afirmación de autonomía. Lo que Dios le da no es recibido como un beneficio: es para él algo natural; no, sin duda, natural por constitución como habría dicho Pelagio, sino natural por exigencia[9]. Hablando con rigor, no es una parte integrante de su naturaleza, pero no deja de ser algo indispensable a la integridad de esta naturaleza, y por consiguiente, esencialmente requerido por ella.

Se puede juzgar de ello por medio de las explicaciones que constituyen toda la materia de su *De prima hominis justitia.* Adán fue creado «alma viviente»: de ello se sigue manifiestamente que recibió en seguida al Espíritu Santo, sin el cual esta alma habría sido muerta[10]. La integridad que aseguraba este don del Espíritu no era de ningún modo algo gratuito, pues no era un bien mejor, sino algo cuya ausencia hubiera constituido propiamente un mal, un mal contra naturaleza. Era, pues, simplemente, la condición natural del hombre, constituía su salud natural, esa salud que hoy nos es dada sobrenaturalmente por el divino médico[11]. *Naturale non causae aut originis suae comparatione dicitur, sed rei cui sic inest, ut ad naturalem ejus integritatem pertineat, sitque ejus absentia malum.* ¿No ha reconocido el mismo Aristóteles que todo lo que es natural no sale necesariamente de los principios de la naturaleza? Desde el momento en que ésta tiene necesidad de ello para no encontrarse en la miseria y en el mal, esto le es natural, sea cual fuere la procedencia. Nada de lo que es indispensable a la integridad de un ser le puede ser negado: le es absolutamente necesario. Dios debe procurárselo[12]. Por consiguiente, «las fuerzas que proceden a los fines y

[9] *Cf.* LE BACHELET, *Baius,* en D.T.C., t. II, col. 69 y 46.

[10] *De prima hominis justitia,* c. 2: *Ex quo manifeste sequitur, quod si Deus primo homini animam sine Spiritu Sancto dedisset, tunc non viventem, sed mortuam animam illi dedisset... Sed non potest intelligi dedisse homini animam Spiritu Sancto destitutam, ne sic corpus vegetasse putetur, ut ipsa in se mortua fuisse credatur* (p. 53).

[11] *Op. cit.,* c. 4: *Quod haec fuerit naturalis ejus conditio, cujus semper necessario sit absentia malum, et non potius indebita quaedam humanae naturae exaltatio, qua ex bona melior fit..., non facile persuaderi sibi patientur* (p. 55). C. 6: *...Facile intelligens primae creationis imaginem, non supernaturalem et indebitam fuisse humanae naturae dignitatem..., sed potius naturalem hominis sanitatem, ad integritatem ejus pertinentem...* (p. 57-58). *Cf.* c. 10 (p. 61).

[12] *Op. cit.,* c. 11: *...Sive ex natura e principiis tanquam efficientibus causis orta fuerit primi hominis justitia, sive a Deo immediate illi collata (sicut plerique de anima rationali tradunt, quam tamen nemo supernaturalem esse arbitratur), adhuc tamen illi naturalis fuit, quia sic ad ejus integritatem pertinebat, ut sine ea non possit salva consistere, miseriaque carere.... Sed ipse Aristoteles... non ea tantum naturalia... esse putavit, quae ex internis principiis tanquam efficientibus causis oriuntur...* (p. 62). *Cf.* c. 6: *Mirum est quomodo quispiam dubitare nequeat, an sit*

al perfeccionamiento de la naturaleza son de origen sobrenatural, pero pertenecen a la naturaleza. Sobrenatural y «debido» no deben excluirse necesariamente... En el hombre de antes de la caída, la vida eterna... no habría sido un don de la gracia, sino un salario»[13].

¿Quién no lo ve? Más aún que ser exigido, lo sobrenatural es aquí desconocido. El Espíritu Santo sólo interviene como un medio del cual uno no puede prescindir, para fines completamente naturales. La gracia es el «complemento lógico» y necesario de la creación[14]. La fuerza divina se pone al servicio del hombre en vista de un fin humano. Hay aquí una inversión, que es una perversión. Como nos mostrará mejor aún la continuación, ésta se encuentra por todas partes subyacente a esta obra. Doctrinalmente, el naturalismo de Bayo equivale, pues, al de Pelagio. Sólo difiere el punto de aplicación o el modo bajo el cual este naturalismo se presenta en uno y otro, y esta diferencia es quizá más una cuestión de temperamento o de psicología que de pensamiento profundo. Pelagio, al decir de san Jerónimo, pensaba que Dios había levantado al hombre, una vez para siempre, como los pesos de un reloj, y que después se había dormido: el reloj de Bayo exige que sus pesos sean levantados sin parar. El pelagiano perfecto sería el orgulloso que no quiere deber nada a nadie. El bayanista perfecto sería más bien el pleitista litigante que grita siempre contra la miseria reclamando lo que se le debe. Bayo es un Pelagio que se convierte en pedigüeño. Pelagio o la ascesis pura. Bayo o el juridismo puro. Uno y otro, cada uno en su orden y a su manera: un naturalismo puro.

Pero de rebote, si se niega lo sobrenatural, no se niega menos la naturaleza. No se puede disimular lo incoherente, incluso lo bárbaro desde el punto de vista filosófico, como también lo ofensivo desde un punto de vista religioso, de semejante teoría. El pelagianismo era ya una posición inestable —como lo es su correlativo en el orden teórico, el deísmo— entre el pleno reconocimiento del vínculo religioso y un

homini naturale, quod tam evidenti ratione comprobatur ad primam ejus nativitatem debere pertinere... (p. 57).

[13] Dr. J. P. van DOOREN, *Michel Baius, Zijn leer over de mens* (1958), p. 123; «y esto por el hecho de la promesa divina«.

[14] *Cf.* Jacques de BLIC, S. J., *Bulletin de morale,* en *Mélanges de science religieuse,* 1947, p. 101: «Cuando Bayo sostenía en sus escritos menores la tesis de la gracia *naturae innocenti debita,* el pensamiento de fondo que él traducía de esta manera, era mucho menos, ciertamente, la idea de una aspiración de la humanidad a la unión divina, o de una connaturalidad del espíritu con lo divino, que la de una necesidad para el primer hombre —en vista de realizar su rectitud— de la *«caritas Dei diffusa (in corde) per Spiritum sanctum...»* Es esto lo que para Bayo hace necesario y, por lo tanto debido a la criatura íntegra, el complemento lógico de la creación que es la gracia.

naturalismo absoluto. Excluyendo a Dios de la vida humana, estaba muy cerca de dejar que se negase o de trasladar al hombre sus atributos. Ahora bien, el naturalismo latente no es aquí menos fuerte, sino que se dobla por añadidura con un extrinsecismo radical: la naturaleza humana, sin estar abierta a la gracia en el sentido como lo entiende el cristianismo auténtico, *ya que su fin sigue estando a la medida de sus exigencias creadas,* no posee tampoco esta interioridad sin cuya profesión no hay entrada posible en la filosofía, ya que a su operación natural se declara indispensable una intrusión extranjera. Así pues, se puede decir que, si el espíritu del bayanismo vivirá tanto tiempo como existan hombres (y en realidad se descubre muy justamente en la filosofía de un pensador que, verosímilmente, apenas había frecuentado a Bayo, Charles Renouvier), por lo menos la condenación del bayanismo como tal, bajo su forma precisa, proyectada en el primer concilio del Vaticano, tendría sobre todo un interés arqueológico.

Hay otra doctrina estrechamente emparentada con el bayanismo: el tradicionalismo rígido, con su idea de una revelación exterior indispensable a la eclosión de la inteligencia. La doctrina de Bonald referente a la necesidad de la revelación primitiva ¿no es en el orden del conocimiento, el paralelo exacto de la doctrina de Bayo referente a la necesidad del socorro sobrenatural en el orden del obrar? ¿No es verdad por una y otra parte que lo sobrenatural es para la naturaleza y no la naturaleza para lo sobrenatural?[15] Pero tampoco este tradicionalismo,

[15] Así como en Bayo lo sobrenatural se encuentra rebajado por el hecho de que es puesto al servicio de la naturaleza, así también en Bonald la revelación se encuentra rebajada por el hecho de que tiene por primer objeto proporcionar al hombre su lote inicial de conocimientos naturales; y así como en el primero la naturaleza se encuentra absorbida por el hecho de que lo sobrenatural ocupa su lugar, así también en el segundo la razón se encuentra mutilada por el hecho de que se le niega todo desarrollo autónomo. Por una y otra parte se trata, pues, de un naturalismo, doblado por un extrinsecismo (y no corregido por él). Lo sobrenatural es declarado necesario para constituir al hombre en su naturaleza integral y en el ejercicio de su actividad estrictamente humana: en esto consiste su papel esencial. El lector puede referirse a los análisis de Robert SPAEMANN, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration, Studien über L.G.A. de Bonald* (München, 1959), especialmente pp. 58-62. El paralelo podría proseguirse con el tradicionalismo social y su manera de entender las relaciones de la Iglesia y del Estado. Como los bayanistas, los tradicionalistas han tropezado principalmente con teólogos jesuitas y les han hecho sustancialmente los mismos reproches. Así como Bayo les acusaba de renovar la herejía semipelagiana, uno de los jefes (sin embargo, entre los más moderados) de la escuela tradicionalista publicaba contra ellos, en 1856, una obra bajo este título: *La Tradition et les semi-pélagiens de la philosophie, ou le semi-rationalisme devoilé.*

por lo menos en su letra, tienta hoy a nadie. Pues ¿quién, filósofo o teólogo, sin reconocer claramente el orden sobrenatural en su trascendencia absoluta, querría reclamar como necesarios a la integridad humana unos dones que, sin embargo, «no pertenecen a la perfección esencial del hombre»?

* * *

Muchos, no obstante, hacen profesión de admirar la potencia del teólogo de Lovaina. Su obra, condensada en breves escritos fuertemente articulados, atestigua en efecto un vigor sistemático real. «Suscribíos a su principio, os abraza, os arrastra y os precipita con él». Así se expresaba en tiempos pasados Jean-Baptiste Du Chesne[16], recordando lo que Jansenio había escrito de Pelagio[17]. Igualmente en el siglo XVIII l'abbé de la Chambre: Bayo, dice, «tenía un espíritu fácil, penetrante, metódico y laborioso», y las mismas proposiciones condenadas, lejos de ser «descosidas», «forman un cuerpo de doctrina», que refleja el encadenamiento sistemático de sus pensamientos[18]. Semejantemente, en nuestros días, el padre François-Xavier Jansen, cuya severidad se mezcla con la admiración: «En nuestra opinión, es su mismo rigor, un rigor que no podemos dejar de admirar, lo que hace del agustinismo, tal como Bayo lo interpreta, una doctrina heterodoxa»[19]. Y más recientemente aún, el padre Guy de Broglie: *Si res aeque consideratur, fatendum... erit necessariam connexionem naturae innocentis cum gratia (si vere admittenda sit) non potuisse coherentius, neque lucidius neque sapientius exprimi quam apud Baium factum sit*[20]. Nada más verdadero, si se concede, con todo, la idea de base que hemos extraído, *si vere admittenda sit.* Entonces, todo el resto, en efecto, se desarrolla con coherencia. En particular nos aparece perfectamente lógico el giro

[16] *Op. cit.*1, p. 179.

[17] *Augustinus*, t. 1, Praefatio in Pelagianum: *Quemadmodum ansulae catenarum sibi innexae sunt et perplexae, ut qui unam arripuerit, etiam caeteras attrahat, ita in Pelagio tantillum dederis, danda sunt omnia; usque adeo, ut qui unicam anguis illius mortui palpitationem quovis verborum prestigio vel erroris minus perspecti fuco delusus, in sinu foverit, omnem ille veram gratiam extinguere..., scandalum crucis evacuare..., convincatur.*

[18] *Traité historique et dogmatique sur la doctrine de Baius et sur l'autorité des bulles des Papes que l'ont condamnée* (2 vol., 1739), t. I, pp. 152-153.

[19] *Op. cit.*, p. 198.

[20] *De gratuitate ordinis supernaturalis ad quem homo elevatus est,* en *Gregorianum* 29 (1948), pp. 448-449, nota. Haríamos sólo una reserva sobre el *sapientius,* ya que la sabiduría no puede disociarse tan fácilmente de la verdad como las cualidades puramente formales de coherencia y lucidez.

de lo que se llama el optimismo supralapsario de Bayo o su pesimismo infralapsario[21]. Su concepción del estado de inocencia orienta su concepción del estado que sigue a la caída.

Además, unas posiciones que con razón nos parecen tan defectuosas y de tal manera faltas de profundidad, podían seducir en aquel entonces a unos espíritus fastidiados por la indigencia complicada en que se debatía a menudo el pensamiento teológico. El simplismo doctrinal de un Bayo podía producirles el efecto de una liberación, un poco (guardando las debidas proporciones) a la manera del famoso *cogito*, en el siglo siguiente. Les gustaban estos tratados rápidos, «libres de los términos y de las cuestiones de pura escolástica». Por su punto de vista completamente «pragmático», atento al valor del acto más que a la dignidad del operante, Bayo podía parecer reaccionar también bastante felizmente contra un realismo exagerado que tendía a convertirse, en realidad, en materialismo. ¡Desde el tiempo de santo Tomás de Aquino, no era sólo la manera de distinguir la «distinción real» lo que se había esperado! Cuando nuestro autor se las había con los teólogos que querían medir el mérito *non ex operis integritate, sed ex operantis dignitate*[22], se equivocaba sin duda al aceptar por su cuenta semejante disociación, de la cual debía sacar a su vez, en sentido inverso, una doctrina inaceptable, como se verá más lejos. Pero no era él su autor. En todo caso tenía el mérito de oponerse, aunque de una manera unilateral, a la concepción moralmente tan peligrosa según la cual un mismo acto, en sí mismo incambiado en su tenor espiritual, podría cambiar de precio a los ojos de Dios, según procediera o no de un sujeto sobrenaturalizado. Se negaba a admitir con razón que el mérito pudiera derivar automáticamente de cualquier dignidad previa al acto, sin mirar el valor propio de este acto[23]. Es una negación análoga la que, en el siglo siguiente, opondrá Pascal al padre Sirmond[24]. Y era ya poco más o

[21] No subscribiremos, pues, este juicio del padre D'ALES, *Recherches de science religieuse*, 1928, pp. 539-540, quien habla de las «intensas antinomias que graban este pensamiento fugaz..., optimista en cuanto a la condición del hombre antes de la caída, pesimista en cuanto a su condición después de la caída».

[22] *De meritis operum*, l. 2, c. 1 y 2 *Apologia, in propositionem* 42 m.

[23] Se conocen, por ejemplo, estas explicaciones sobre el precio infinito del sacrificio de Cristo, en donde no se ha hablado de su amor, únicamente de «la dignidad infinita de la Víctima».

[24] *Cf.* el 5.º *escrito de los curas de París* (en PASCAL, ed. Brunschvicg major, t. 7, p. 356): «...y que el mismo Jesucristo hubiese podido merecer la redención del mundo por unas acciones que la caridad no habría producido en él, como dice el P. Sirmond». Pero se trata solamente de deformaciones caricaturescas del pensamiento que se expresaba, por ejemplo, en la admirable página del Maestro ECKHART, traducido al francés por Paul PETIT, *Traités-Sermons*, pp. 162-163: «La gente no

menos la doctrina occamista, que refería todo el valor saludable a los mismos actos, en detrimento de los *habitus*[25]. *Personae operantis sublimitas in opere bono non auget rationem meriti, nisi quantum auget rationem virtutis et boni*[26]. Por este principio, contrario al que Lutero acababa de poner[27] y más aún al que Nietzsche tenía que poner un día[28], se inclinaba sin duda hacia una religión legalista, pero al mismo tiempo secaba —y se lo agradecemos— una de las fuentes teóricas del fariseísmo.

En cambio, su pensamiento se revela sorprendentemente corto y estrecho, reducido como está a un tema esquelético que vuelve constantemente. Por este carácter y por el fondo de la doctrina, difiere tanto como es posible del pensamiento de san Agustín, tan vasto, tan complejo, tan surgente. Nada aquí recuerda ese espíritu tan extensamente humano hasta en la exposición de los temas más rigurosos[29], o esa

debería pensar siempre tanto en lo que deben *hacer*, deberían pensar más bien en lo que deberían *ser*. Si fuesen sólo buenos y conformes a su naturaleza, sus obras podrían brillar con una viva claridad, etc». Es necesario leer semejante página para sentir, por contraste, hasta qué punto el pobre pensamiento de Bayo está falto de profundidad. No se puede olvidar, sin embargo, que el resumen paradójico: «Dios ama al alma, no la obra exterior», forma la diecinueve proposición condenada de Eckhart (no como herético precisa la Bula de Juan XXII, sino como malsonante, o temeraria o sospechosa de herejía).

[25] OCCAM, *In I Sent.*, dist. 17, q. 1 y 2. Decimos solamente «poco más o menos», pues, si insiste sobre el acto, Bayo no desprecia con todo el papel del hábito: *De peccato originis*, c. 10 y 11 (t. I, pp. 10-12).

[26] *De meritis operum*, l. II. título del c. 7 (t. 1, p. 41). Ver también todo el *De caritate, justitia et justificatione* (pp. 89-152).

[27] *De la liberté du chrétien*, 23 (*Les grand écrits réformateurs*, ed. y tr. fr. M. GRAVIER, p. 285): «No son las obras lo que hacen al hombre bueno o malo, sino que es el hombre quien...»; *cf.* 4 (p. 257) y 13 (269). Comentario de la epístola a los Romanos (ed. FICKER, p. 14), etc.

[28] Por su distinción entre el egoísmo del débil y el egoísmo del alma noble. *Volonté de puissance:* «Se cree que existen unos actos que, por sí mismos, son buenos o malos... Pero un acto, por sí mismo, está absolutamente desprovisto de valor; la importancia está en saber quién obra. El mismo "crimen" puede ser en un caso un privilegio superior y en otro, una deshonra». (Tr. ALBERT, t. I, p. 249). *Cf.* el análisis del padre DE MONTCHEUIL, *Nietzsche et la critique de l'idéal chrétien*, en *Mélanges théologiques*, pp. 163-167.

[29] Ver, por ejemplo, *De civitate Dei*, l. 2, c. 29, sobre las virtudes romanas y sobre el principio natural de la virtud, que espera de la verdadera religión su purificación y su perfeccionamiento; o l. 10, c. 32, sobre el *universalis animae liberandae via; De doctrina christiana*, l. 2, núms. 28 y 40, etc. El padre Fulbert CAYRÉ se ha dedicado a sacar nuevamente a la luz un aspecto demasiado desconocido de san Agustín, lo que se puede llamar su humanismo, o incluso su

conciencia siempre despierta de las profundidades misteriosas de la naturaleza y de la gracia... Nada de esas evocaciones y de esas múltiples resonancias, que constituyen el encanto de los escritos del gran doctor. Nada, tampoco, como en esos auténticos agustinianos que florecieron alrededor del siglo XII, de esas visiones sobre los destinos colectivos de la humanidad, de ese interés concedido a los progresos de la Ciudad de Dios, de esta amplia filosofía de la historia, ni de esta aspiración mística del alma, imagen de la Trinidad, que no encuentra su reposo sino en la unión divina... No se podrían imaginar climas más diversos. Así como no nos encontramos en presencia de un genio original, no nos hallamos tampoco en presencia de un verdadero discípulo.

¿Cómo puede ser, sin embargo, que un admirador tan incondicional de san Agustín sea, en realidad, tan fiel? ¿Cómo ha podido producirse semejante separación, y tan inconsciente, entre su pensamiento y el de su maestro? ¿Cómo, además, ha podido deslizarse un error religioso tan grave en un cristiano tan sincero y tan adherido a la Iglesia?

Es que para comprender a un autor no basta con leerlo, sin más. No insistamos en el hecho de que, en tiempo de Bayo, la crítica histórica se encontraba aún en mantillas (hacía incluso en este momento serios progresos con los Centuriones y Bellarmino), y que él mismo no demostró mucho olfato, habiendo leído «setenta veces» el *Hypognosticon* denunciado desde el siglo IX como apócrifo por Floro de Lión[30], sin reconocer la huella de otra mano que la del obispo de Hipona[31]. La verdadera razón es que fue víctima de su prejuicio estrechamente «positivo». Prejuicio muy contrario a la misma práctica de san Agustín y particularmente nefasto cuando se trata de estudiar una doctrina como la suya, que, más que cualquier otra, exige que se haga un esfuerzo de pensamiento para captar, bajo la letra, al espíritu. En una loable

optimismo: *Contemplation et raison d'après saint Augustin,* en la *Revue de Philosophie,* 1930, p. 381. Algunas indicaciones también en las tesis de H. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (1930) y de J. TSANG TSE, *Saint Agustin et les vertus des païens* (1938). *Cf.* G. Friedrich KLENK, *Augustinus und die Humanitas christiana,* en *Stimen der Ztimmen der Zeit,* 169 (1961), pp. 169-185.

[30] *Liber adversus Joannem Scottum,* c. 18... *quem libellum non esse ejusdem sancti Augustini et stylus ipse demostrat, et sensus.* (PL, 119, 238 D). *Cf. De libero arbitrio,* c. II (t. I, p. 86).

[31] Sobre esta obra, de una latinidad mediocre (contiene solecismos, como *nemimem nocuit nisi ipsum),* que durante mucho tiempo fue atribuida a san Agustín, ver PL, 45. BELARMINO, desde su enseñanza en Lovaina, había sido más clarividente: *Dissertatio de praedestinatione,* n. 4 (LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum,* p. 42). No pasa lo mismo en Diego ALVAREZ, O. P., en su censura contra Lessius (*cf.* LE. BACHELET, *Prédestination et grace efficace,* t. 2, p. 152).

preocupación de reacción contra los abusos del método dialéctico, Bayo se dejó arrastrar a compartir la ilusión, frecuente entonces, de aquellos teólogos, de quienes el clarividente Domingo de Soto hablaba en estos términos: *Philosophiam abjiciunt, et... arbirantur absque theseo per se posse, cum Sanctorum Patrum, tum etiam Sacrae Paginae adire volumina*[32]. En teología, como también en religión, semejante programa, tomado a la letra, es una quimera. Su aplicación sistemática y exclusiva no puede conseguir otra cosa que matar al espíritu que lo había hecho nacer. En vez de promover un sano retorno a los orígenes, como promoverá pronto un Maldonado, engendra entonces todas las novedades inviables del arcaísmo. El género de estudio que se empezaba desde entonces, mediante un paso del sentido objetivo al sentido subjetivo, que hay que llamar «teología positiva»[33], es seguramente necesario; sin embargo, lejos de bastar para todo, no se basta en primer lugar a sí mismo. Bayo comparte aquí las ilusiones de un cierto número de humanistas y de reformadores[34]. Intentando «romper con el sistema de las nociones escolásticas»[35], sólo lo conseguirá a medias. Sin darse cuenta, iba a usar constantemente un método «híbrido»[36]. Negándose, con el pretexto de evitar las equivocaciones de su siglo, a hacer conscientemente filosofía, la haría inconscientemente, y de la peor, y nadie como él sería dependiente de su siglo. Como Lutero, cuya categoría no tenía, desde luego —y de quien, por otra parte, no parece haberse preocupado— se exponía a sufrir tanto más la seducción de ciertas ideas corrientes cuanto más pretendía inspirarse únicamente en el pasado. En realidad, no comprendía más a san Agustín que Lutero a

[32] *De natura et gratia,* l. I, *praefatio,* p. 2 (Amberes, 1550). El autor añade, dirigiéndose a los Padres del Concilio de Trento: *Cui profecto malo nisi obviam publiciter ocurratis..., totum breve christianum orbem errores ebullire dolebimus.* No se debe abandonar, concluye, la teología especulativa, sino reformarla.

[33] La teología positiva era primero, la de los «Doctores positivos» que fueron por excelencia los Padres de la Iglesia, teología anterior a la teología «escolástica». Es así como san Ignacio de Loyola habla de los *positivi ac santi doctores,* que él distingue de los *recensiores* los *doctores scolastici.* C. H. de LUBAC, *Corpus mysticum.* 2.ª ed. (1949), pp. 365-376; R. GUELLUY, RHE, 37 (1941), pp. 128-144.

En muchos casos el paso de un sentido al otro es poco neto (como en ciertos usos de la palabra «historia»); así en JANSENIUS, *Augustinus,* t. 2, p. 10 BC, *Liber proemialis,* c. 9.

[34] H.-M. FÉRET, *Baius,* en *Catholicisme,* t. 1, col. 1174.

[35] G. P. van DOOREN, *Michael Baius* (1958), p. 125.

[36] Como consecuencia del mismo prejuicio de método algunos humanistas reprochaban a san Agustín ser demasiado «metafísico». Melanchton cayó en esta ilusión, como lo muestra su discurso de inauguración en la Universidad de Wittemberg en 1518.

san Pablo. La tesis agustiniana del mérito sin la gracia será tan falseada por él, como lo había sido la tesis paulina de la fe sin obras por Lutero.

Es así como hablando con san Agustín de «naturaleza» y creyendo incluso entenderse con él para dar de ella una definición idéntica, comprende esta naturaleza en un sentido muy distinto. No que se le deba discutir el empleo que hace de *natura* y de *naturalis*, de acuerdo con una tradición muy antigua, en casos en que lo «sobrenatural» se encuentra ya implicado; esto podría ser sólo una cuestión de palabras; pero, rechazando como proveniente de la filosofía pagana la definición escolástica de la *natura*, no vuelve a encontrar por lo mismo, como imagina, la antigua concepción: no concibe esta naturaleza creada como enteramente bañada y llevada por la acción caritativa del Creador. Sin sospecharlo, Aristóteles y la Escolástica han pasado por ahí. A él le es imposible despojar su herencia. Sucede lo mismo con la noción correlativa de «gracia» y con la noción de «mérito». La teología de Duns Escoto, la de Guillermo de Occam, el cruce de una con otra, quizá también el nuevo estoicismo, en resumen toda una situación compleja regida por un largo pasado, no falta nada para dar cuenta de la significación tan fuertemente jurídica que toman estas dos palabras en Bayo. «Se quiera o no, no es posible escapar de la influencia del trabajo de las generaciones precedentes»[37]. Aún nuestro teólogo no sigue hasta el fin a estos predecesores a los que desdeña y a quienes debe tanto. No retiene tanto como ellos esta idea de un Dios soberanamente independiente del cual ellos conservaban la intuición tan viva, que constituye a veces la grandeza religiosa de su pensamiento, y que conseguían salvar gracias al concepto —aunque sólo se vea una «sutileza escolástica»— de la *potentia absoluta*. El no sabe decir ya, por ejemplo, con un Occam: *Deus nulli debitor est quocumque modo*[38]. Es que otra influencia pesa aún sobre de él: la de la corriente que pasa por Pierre de Auriole[39] y extiende sus olas en la obra de Gabriel Biel. Pero aún aquí, mientras este último, que declaraba seguir *frequentius* la doctrina occamista, consigue mantener el equilibrio entre unas posiciones extremas gracias a la misma distinción de la *potencia Dei absoluta* y de

[37] J. ORCIBAL, *Dom Gabriel Gerberon*, en *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, t. 43 (1957), p. 221. El padre Anthony LEVY hace una observación análoga a propósito de Jansenio: *La psychologie des facultés au XVII siècle*, en *l'Homme devant Dieu* (1964), t. 2, pp. 298-299.

[38] *In I Sent.*, dist. 41, q. 1; dist. 17, q. 1, Quodl. 6, q. 1. Paul VIGNAUX ha podido escribir, *Justification et prédestination au XVI siècle*, p. 122: «Gratuidad sin fondo de la acción divina: todo lo que Dios hace, lo da, no lo debe». OCCAM multiplica los argumentos, que sorprenden por su brutalidad lógica: «¿No ha puesto su intrepidez de dialéctico al servicio de la Libertad divina?»

[39] Para Pedro de AURIOLE, *cf.* Paul VIGNAUX, *op. cit.*, pp. 54-57.

la *potentia Dei ordinata*[40], el equilibrio se rompe en Bayo. El «pelagianismo» que Gregorio de Rimini denunciaba poco antes con exceso en los doctores nominalistas[41] es ahora un hecho en el doctor de Lovaina. Más realmente que ellos, en efecto, quiere introducir en la misma idea de las relaciones entre el Creador y su criatura la idea de una justicia conmutativa... Con él, nos encontramos, pues, lejos, más lejos que aquellos a quienes él reprocha haberse alejado, del siglo V. Muy lejos en particular del san Agustín de la historia, así como del de la tradición católica.

Con san Agustín, con la tradición católica, se hablará aún de *vita aeterna*, de *regnum caelorum*, de *adoptio filiorum Dei*, de *inhabitatio Spiritus sancti*, de *caritas Dei diffusa in cordibus*[42], etc. Pero estas expresiones, que en lenguaje cristiano «significan claramente una gracia deificante»[43], está claro que ya no se comprenden. Sólo se trata ya de fórmulas vacías de sentido. Si no, a menos de no entenderse a sí mismo, ¿cómo se podría afirmar al mismo tiempo una presencia del Espíritu Santo en la naturaleza humana y negarse a reconocer una «exaltación» de esta naturaleza en donde reside el Espíritu? ¿Cómo una participación a la filiación del Verbo engendraría sólo, como se asegura, una actividad con todo el mérito humano? ¿Cómo el acto de obediencia que toda criatura debe a su autor tendría por efecto, por su propia virtud, introducir a la criatura en el seno de la vida divina? Bajo las influencias combinadas que hemos dicho, Bayo ha perdido en su especulación la inteligencia del misterio de la gracia. Desde entonces, puede continuar usando unas expresiones tradicionales; puede incluso protestar contra las «innovaciones» de otros teólogos: no es capaz de volver a encontrar, debajo de las palabras, la idea primitiva. No hay ni una línea en toda su obra que dé el sonido de tantas páginas de Agustín sobre el alma dilatada por la Presencia divina. La diferencia no es solamente de atmósfera: es también de doctrina. Finalmente, sin que se dé cuenta, el discípulo será traicionado por su mismo vocabulario: intransigente agustiniano, acabará hablando del «mérito de la perseverancia», de esa perseverancia hasta el fin en la cual su maestro san Agustín celebraba la gracia de las gracias, *gratia pro gratia*, el «don» inmerecido por excelencia.

[40] *Cf.* Heiko Augustinus OBERMAN, *The Harvest of Medieval Theology, Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge Mass., 1963), pp. 30-56.

[41] Biel tenía en cuenta la crítica de Occam e incluso la de Gregorio de Rimini: *cf.* Paul VIGNAUX, *Luther commentateur des Sentences*, pp. 51-53.

[42] Así *De caritate*, c. 2 y 5 (pp. 90, 91, 94). *De peccato originis*, c. 3 (p. 4).

[43] Paul DUMONT, s. j., *Le surnaturel dans le théologie de saint Augustin*, en *Revue des sciences religieuses*, t. II (1931), p. 533.

Podemos notarlo de paso, porque es aún uno de los puntos en donde estalla la infidelidad real del discípulo en la aparente fidelidad: conforme a una tendencia de su siglo que el calvinismo en ciertos puntos acababa de llevar a su extremo —y de la cual se observan muchos otros casos a lo largo de la historia de la Iglesia—, Bayo razona siempre como si el Antiguo Testamento nos hubiera arrojado una luz definitiva sobre el estado primitivo del hombre y sobre su destino. Un versículo del Génesis, otro del Eclesiástico[44]: es bastante para él. Estos dos textos, que repite hasta la saciedad, le han dado la palabra del enigma. El Nuevo Testamento no es admitido ni para reformarlas ni para completarlas, no se cree que proporcione ninguna nueva claridad sobre la relación que debe unir al hombre con Dios. Por ejemplo, el «misterioso designio» de que habla san Pablo, sabemos con qué entusiasta plenitud, no puede ser el secreto del destino al cual nos invita Dios: no se refiere en absoluto al fin, sino solamente al medio. El *spiritus adoptionis* de la epístola a los Romanos, el *consortium divinae naturae* de la segunda epístola de san Pedro, son sólo una especie de remedios concedidos por la divina misericordia para volver a su estado la naturaleza adámica y permitirle así realizar el acto de obediencia que le merezca su recompensa. Como se ve, en esta concepción, Cristo es un puro «reparador». Como su papel es muy reducido, su revelación es también muy limitada. Es en el marco del Antiguo Testamento, cerrado para siempre, donde debe inserirse toda su obra. En una palabra, Bayo desconocía la novedad de Cristo. Fidelidad aparente a san Agustín: abundan las fórmulas, en este último, en que los dos Testamentos son presentados paralelamente y, por así decir, en el mismo plano, en donde la fe de los Patriarcas y los Profetas es declarada idéntica a la de los Apóstoles y los discípulos de Cristo. Sin embargo, infidelidad real: pues el método de Agustín era exactamente inverso al de Bayo. Lejos de asentar el Nuevo Testamento sobre el Antiguo, en los pasajes en cuestión levantaba el Antiguo Testamento hasta el Nuevo. No lo tomaba entonces como Escritura judía, sino que lo consideraba como retrospectivamente transfigurado por la luz del Evangelio. Para él, la *élite* del pueblo de Israel participaba ya, en el misterio, del espíritu del cristianismo: *in Veteri Testamento, de Novo*. El cristiano de Bayo, por el contrario, participa aún del espíritu judaico.

Nada subraya mejor esta oposición como la doctrina bayanista de la perseverancia. *Nemos salvus fiet, nisi merito perseverantiae*[45]: Bayo

[44] *Ecl*, 15, 14; *Gen* 2, 17. *De meritis operum*, 1. I, c. 3. *Apologia S. Pontifici Pio V*, in prop. 2 am et 4 am, etc. (t. I, p. 28; t. 2, p. 81).

[45] *De meritis operum*, 1. II, c. 6. *Apologia...*, in prop. 2m. (t. I, pp. 40-41; t. 2, pp. 80-81).

nos salva, a fin de cuentas, como Adán si hubiera permanecido sin falta, por nuestros propios méritos. El apodo que le daba Louis Bail: «Pelagio del paraíso terrestre»[46], no expresa suficientemente todo su error. Admite, sin duda, que en nuestro mundo pecador la intervención de Dios en vista del acto salvador es desde entonces totalmente gratuito, *indebita*. Pero, como lo que constituye este acto es, según él, tal como hemos visto, el solo hecho de la obediencia a la ley, hecho que entraña como recompensa la gloria celestial, se sigue de ello que la ayuda y la presencia del Espíritu Santo, obtenidas por la redención de Cristo, son sólo una pura condición de este acto o, a lo más, un mero instrumento: *Quemadmodus avis, fractis alis, volare non potest, ita nec homo destitutus Spiritu sancto bene operari potest*[47]. Indispensables hoy para permitir al sujeto humano merecer, esta ayuda y esta presencia, sin embargo, no entran para nada en la substancia del acto meritorio. No le confieren ninguna excelencia, ninguna dignidad superior. Dicho de otra manera, aunque sea necesaria para el mérito, la gracia no le condiciona intrínsicamente[48]. De ahí esta otra consecuencia, que si una acción conforme a la ley es realizada por un hombre antes de la remisión de sus pecados, esta acción no dejará de ser meritoria, con un mérito *de condigno*, con el mismo título que la de los justificados: pretender lo contrario es, observa Bayo, reproducir el error de Juliano de Eclane[49]. Estos son los principales puntos que reprocha a nuestros doctor su colega y adversario Ravestein de Tielt, en la carta de denuncia que dirige en 1563 al Rey Católico[50].

[46] *De beneficio crucis* (1653). Lo mismo RIPALDA, *Adversus Baium*, Disp. 3, sect. I: *Quasi Pelagii sententia in satu naturae integrae vera fuerit, et solum damnata et falsa in statu naturae lapsae, cf. supra*, pp. 312-313.

[47] *Narratio brevis eorum verborum quae Lovanii in scolis theologorum intercesserunt inter magistrum nostrum Michaelem de Bay et Cornelium Gaudanum die 12 novembris anni 1580* (ROCA, p. 475).

[48] *Cf.* H.-M. FÉRET, *loc. cit.*, col. 1176.

[49] *De meritis operum*, 1. II, c. 4, (1. I, c. 39). *De caritate*, 1. I, c. *Quod in animi motus, qui caritas dicitur, remissionem peccatorum praecedere possit* (pp. 96-100). *Cf.* la 9.ª proposición condenada como *plane haeretica* por la Sorbona en 1560: *Haereticus et schismaticus, et homo non pene infidelis, meretur quandoque de condigno vitam aeternam.*

[50] «Bayo acaba de publicar un escrito sobre el mérito de las buenas obras, en la que los teólogos ortodoxos ven con dolor y con indignación que él mina por la base la doctrina común, según la cual las buenas obras de los justos no merecen la vida eterna con un mérito de condignidad sino en cuanto que son las obras no solamente del libre arbitrio, sino del mismo Jesucristo y del Espíritu Santo, que habita en ellos, lo santifica y los eleva por encima de la naturaleza. Sostiene también... que las buenas acciones de aquellos que todavía no están justificados, o que preceden la

De esta manera, el don de Dios, por gratuito que sea después de la caída, es siempre naturalizado. En el paraíso, la presencia del Espíritu era ya requerida[51]; hoy, esta presencia, no menos necesaria, es concedida por pura gracia; pero, no más hoy que en tiempos del paraíso terrestre, la recompensa no excederá, a fin de cuentas, a nuestro propio mérito humano. Nuestros méritos no son unos dones, ni siquiera el «mérito de la perseverancia». Por consiguiente, al coronar nuestros méritos, Dios no coronará sus dones. Una vez más, las fórmulas más características del agustinismo son trastornadas. Sin duda, san Agustín, decía también que la misericordia con la cual el justo será juzgado, al revés de la misericordia que le ha valido la primera gracia, será de alguna manera el precio de sus buenas obras, y que así la vida eterna será concedida a sus méritos por un justo juicio[52]: pero él decía al mismo tiempo que semejantes méritos son el mismo fruto de la gracia y que las buenas obras tienen un valor propiamente divino porque son no solamente condicionados por la gracia sino alumbrados por ella; y no jugaba con la palabra gracia: *gratia vero, nisi gratis est, gratia non est*[53]. En resumen, lo que para san Agustín era verdad tanto de Adán como de nosotros —*sine gratia nec tunc ullum meritum esse potuisse*—[54], no es, para Bayo, más verdadero de nosotros que de Adán. La inversión es total.

Agustín sabía por experiencia lo que es el hombre y lo que es el pecado. Pero no es sólo por eso que comprendía la necesidad de la

remisión de los pecados, son verdaderamente meritorias de la vida eterna, desde el mismo momento que son conformes a la ley de Dios.» Carta al padre Lorenzo Villavicentio, de los Eremitas de San Agustín (DU CHESNE, *op. cit.*, p. 63). *Cf. Histoire ecclésiastique* (continuación de FLEURY), t. 33, pp. 149-150 y 210.

[51] *De prima hominis justitia*, 1, I. c. 1: *Quod primi hominis rectitudo non fuerit sine inhabitante Spiritu sancto* (t. I, p. 49).

[52] *Enchiridion*, c. 107: *Vitam aeternam, quae certe (etiam nunc) merces est bonorum operum. De Correptione et gratia*, n. 41: *Tunc pro bonorum operum meritis justo judicio etiam ipsa misericordia tribuetur.*

[53] *De correptione et gratia, ibid.: Confitendum est, ideo gratiam vitam aeternam vocari, quia de his meritis redditur, quae gratia contulit homini. De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, 1, n. 3: *Percipientis vero gratias consequenter sunt bona opera... quae gratia pariantur.*

[54] *Enchiridion*, c. 106 y 107. Se trata en estos textos de la «gracia del Creador», pero ésta es a los ojos de Agustín gracia en el sentido estricto; no la confunde con la «gracia de la creación», que no es más que el don de la naturaleza, aunque incesantemente y libremente renovado. Sabe que esta última sólo es llamada gracia impropiamente: *Epist. 178 ad Innocentium; De correptione et gratia*, n. 32. La misma integridad de la naturaleza adámica, que sin embargo era ya *magna Dei gratia (Contra Julianum*, I, 4, *in fine*), no bastaba sin una gracia ulterior. *Epist.* 106: *Natura humana, si in illa integritate in quia condita erat permaneret, nullo modo seipsam creatore suo non adjuvante servaret.*

gracia. Su teología no es enteramente *infralapsaria*. Sabía también el abismo que separa en todo estado de causa a la criatura del Creador, al mismo tiempo que el loco sueño que forma, prevenida por El, de elevarse hasta El para una eterna unión. Y en la revelación de Jesucristo, lo que él reconocía era ante todo el anuncio de que ese loco sueño podía convertirse en realidad, porque correspondía al designio, completamente gratuito, que había presidido la creación[55]. Nada de todo esto parece despertar resonancia alguna en la cabeza sólida pero estrecha de un Michel de Bay. Es un mundo al cual está cerrado. La más ligera escapada hacia ese mundo, en donde el alma de un Agustín se expansionaba como en su atmósfera natural, le hubiera revelado, al mismo tiempo que el carácter mezquino, la irreligión de su sistema.

El rechaza toda idea de un *supernaturale quoad essentiam*, y aquí radica, como ha mostrado el padre X. Le Bachelet[56], su error fundamental. Cuando habla de la *novitas vitae*, no es nunca mediante una alusión a una gracia santificante, que renueva el ser en sus profundidades: sólo designa con esto la *justitia legis*, la obediencia a la ley en aquél que hasta entonces le desobedecía[57], en otros términos las *opera virtutum*[58]. Entre las proposiciones condenadas por san Pío V, hay una, la veintiuno, concebida como sigue: *Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis*. Esta proposición, formulada ya y notada como «herética» por la primera censura de la Facultad de teología de Alcalá[59], tiene la ventaja de poner de relieve la absurdidad de la doctrina de Bayo situándola en la perspectiva de la doctrina católica. Pero Bayo no la había escrito en términos propios. Como ha explicado el padre Juan Alfaro[60], si se hubiera querido formularla en su propia terminología y

[55] *Cf.* Etienne GILSON, *Philosophie et incarnation selon saint Augustin* (Montreal, 1947).

[56] BAIUS, en D.T.C., t. II, col. 110.

[56] *De justitia*, c. 3: *...justitiam hujus vitae duabus constare partibus, remissione videlicet peccatorum... et vitae novitate; quae posterior pars in Scripturis sacris justitia legis nuncupatur* (p. 104).

[58] *De justitia*, c. 4 (p. 105). *De justificatione*, c. 8 (p. 152).

[59] 31 de marzo 1565: la Facultad de Salamanca, 3 agosto 1565, la reproduce con la notación sólo de «errónea» (Miguel ROCA, *Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo*, 1560-1582; pp. 323 y 335; *Anthologia Annua*, n.° 1; Iglesia Nacional Española, Roma, 1953). *Cf.* E. van EIJL, *Les censures des universités d'Alcala et de Salamanque et la censure du Pape Pie V contre Michel Baius* (1565-1567), en *Revue d'histoire ecclés.*, 48 (1953), pp. 719-776.

[60] *Sobrenatural y pecado original en Bayo*, en *Revista Española de Teología*, 12 (1952), p. 3.

según la lógica de su sistema, habría sido necesario expresarse de manera distinta. Si, en efecto, Bayo emplea la palabra *exaltatio*, no es para tomar en cuenta propia la idea que expresa, sino por el contrario para rechazarla expresamente. Tomemos como testigo la proposición veintisiete, que reproduce textualmente el título del capítulo 6 del *De prima hominis justitia: Integritas non fuit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio*[61]. Así pues, se quejará, en una de sus Apologías, de que se haya retocado su texto para hacer, dirá, su doctrina odiosa[62]. (Es sabido por otra parte que la compilación sometida al papa no fue compuesta sólo según los escritos de Bayo, sino también según los de Jean Hessels, su íntimo amigo y principal discípulo, según los de diferentes frailes menores, y también según los cuadernos de clase y notas de las disputas orales, y que la bula no menciona ni nombres de autores ni títulos de obras). Más aún, él no podía escribir esta proposición veintiuno en términos propios. Las palabras que contiene afirman demasiado evidentemente que se encuentran acopladas. El no habría podido decidirse a juntarlas, por tiranizado que estuviera por su concepción de la naturaleza. Esta concepción habría acabado por ceder ante las exigencias contrarias de su fe, finalmente percibidas con claridad; o por lo menos, para continuar satisfaciendo a unas y a otras, sin duda este hombre lleno de saber y de virtudes, de cuya lealtad no se puede sospechar, habría hecho lo que hacen más o menos muchos hombres, el sacrificio de la lógica, y la fe que, según una palabra de Crétineau-Joly, en su corazón prevaleció sobre el orgullo, hubiera igualmente, en su espíritu, prevalecido sobre el error[63]. Con todo, la cosa es demasiado cierta, la previa negación de admitir una «exaltación» de

[61] *Cf.* p. 55. No es, pues, exacto resumir como sigue, con el *Analyse de l'Augustin de Janséniu*s, y con muchos otros autores, la doctrina bayanista: «Bayo enseña que Dios no podía dejar de elevar al ángel y al primer hombre a un estado sobrenatural; que esta elevación es una consecuencia necesaria de su creación» (p. 44).

[62] *Michaelis Baii... Apologia S. P. Pio V* (1569): *Collector more suo sententiam hanc longe aliis verbis, alioque sensu expressit, quam in libello continetur: ibi enim tantum dicitur, quod primae creationis integritas, cujus absentia est malum, non fuerit indebita humanae naturae exaltatio, sed naturalis ejus conditio. Ipse vero collector de divinae naturae consortio adjunxit, quae voluit, utarem odiosam faceret... Non enim dixi (quod me etiam dixisse calumniatur) humanae naturae sublimationem esse dicendam naturalem, et non superanaturalem*, etc. *(Baiana,* p. 92). Las proposiciones 21 a 24 se refieren a las doctrinas del *De prima hominis justitia*, sin reproducir su texto exacto. Ver LE BACHELET, *loc. cit.*, col. 60.

[63] Sobre los sentimientos de Bayo se encontrarán algunas indicaciones nuevas en los documentos publicados en 1953 por Miguel ROCA, *loc. cit.*, por ejemplo, pp. 417-422, carta de Morillon a Granvelle, Bruselas, 16 octubre 1675. Lo mismo: *Génesis histórica de la bula «Ex omnibus afflictionibus»* (Madrid, 1956).

la naturaleza humana —negación que le oponía, tanto por la palabra como en la cosa, a los más grandes Doctores[64]— le condenaba por el mismo hecho a no comprender nada de la gratuidad fundamental del Don de Dios. El pedía con candor que se le demostrase esta gratuidad, *solida ratione, et non tantum scholastica traditione*[65]. Partiendo de su presupuesto negativo, era imposible, en efecto. Pero mediante este presupuesto negativo, se situaba fuera no solamente de una «tradición de escuela», sino también de la misma Tradición de la Iglesia.

Como se ha dicho, creemos, con razón: «Es su sentido sistemático interior a la doctrina de Bayo y coherente con el conjunto de esta doctrina, lo que convierte unas proposiciones de Bayo en errores»[66]. Desde luego, esta serie de setenta y nueve proposiciones no constituye una síntesis; una u otra, acabamos de ver un ejemplo, exige incluso una especie de traducción o de puntualización para poder ser integrada en ella. A este respecto fueron numerosas las protestas del interesado: a Morillon (vicario general de Granvelle) en 1568[67], a Pío V en 1569[68], a

[64] Ver por ejemplo san BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d. 29, a. I, q. I: *Secundum vero genus acceptationis non potest esse gratuitum, tum propter gratuitatem Dei condescensionem, tum propter creature exaltationen ultra terminos sive status naturae... Creaturae etiam sublimatio in tali acceptatione, ultra statum naturae reperitur...* Y d. 27, a. I, q. 3: *...humanam exaltationem, ex qua homo ea quae Dei sunt excellenter participat... Homo per illam inhabitationem sublimatur et ad magna conscendit.* O la Suma de Alejandro de HALÉS, p. 11, q. 91, membr. 1, a. 3, 1, resol.: *Haec autem sublimatio creature rationalis est supra naturale complementum*, etc.

[65] *Apologia S. P. Pio V (Baiana,* p. 92). *Cf.* la 12ª proposición condenada por la nueva censura de la Facultad de Alcalá (20 junio 1567) como blasfema y errónea: *Deus non potuisset ab initio hominem creare sine Spiritu sancto et charismatibus Spiritus sancti.* No hemos podido encontrar estas palabras en el *De peccato originis*, de donde la censura dice haberlas sacado; pero expresan incontestablemente el pensamiento de Bayo.

[66] JANSEN, *op. cit.*, p. 198. *Cf.* E. AMANN, *Semi-Pélagiens*, en D.T.C., t. 14, col. 1847.

[67] Carta de MORILLON a GRANVELLE, 20 junio 1568: «Lo he encontrado más enojado esta vez..., quejándose... de que los artículos han sido mal recogidos..., y que hay algunos en la Bula que no son suyos». «Yo respondí al dicho Bayo, continúa Morillon, que estaba muy equivocado al quejarse de que la Bula contenía artículos que no eran suyos, ya que esto iba a favor suyo, demostrando que la Bula no estaba hecha para él solo, ya que él no es mencionado en ella.» *Baiana,* p. 71. *Cf.* del mismo al mismo, carta precedente, el 2 enero (ROCA, pp. 367-368).

[68] *Apologia brevis,* in sententiam 52 am: *Collector valde dormitavit. Baiana,* p. 136, in sent. 20 m: *Collector male refert* (p. 91), etc. Otra queja de Bayo, quien protesta de la sinceridad de su sumisión: a Granvelle, 13 oct. 1575 (M. ROCA, p. 514).

los obispos y a la universidad de Lovaina en 1570, etc.[69] No son siempre «puras cavilaciones», como se le ha replicado. Se debe reconocer que más de una vez están fundadas[70]. Esto no impide que, en el conjunto, estas proposiciones habían sido escogidas juiciosamente. A menudo reproducen los mismos títulos que Bayo había dado a sus capítulos; la mayoría de ellas expresan no aspectos marginales ni consecuencias lejanas, sino los principios que se hallan en la base de la doctrina. En particular no es sin razón que las veinte primeras se han sacado del *De meritis operum*. Este opúsculo no es el primero en fecha, y es tan corto como los demás. No basta con explicar toda la génesis del sistema. Lógicamente, no es por él que convendría comenzar para una exposición de conjunto, sino más bien por el *De prima hominis justitia*. Sin embargo, nos da el pensamiento central de su autor. Quien lo posee, posee por decirlo así, a todo Bayo; no evidentemente porque contenga toda la doctrina, sino porque ofrece su espíritu. Ahora bien, su lectura es tranquilizadora: si, casi a cada página de este libro sin misterio, en donde se ve la *curia caelestis* organizada según la estricta justicia al igual de una *bene constituta respublica*[71], se repiten unas fórmulas agustinianas, el espíritu de Agustín está manifiestamente ausente de ellas. Desde entonces ya no se siente la tentación, para evitar el escollo del bayanismo, de «hacer rabona» a san Agustín. Se puede con toda seguridad pronunciar contra Bayo el veredicto que pronunciaba en el siglo XII contra otro agustiniano desgraciado, Gerland, su adversario Hugues Métel: *Confidis in verbis Augustini: ne confidas. Non est tecum. Erras tota via. Asseris quod ille asseruit, non sentis quod ille sensit. Ut video, rodis crustam, sed non tangis micam. Auctoritati Augustini niteris, sed deciperis. Augustinum enim quem tibi parasti advocatum, si bene investigaveris, reperies tibi contrarium*[72].

* * *

[69] «Esta Bula contiene cerca de cuarenta proposiciones que nunca me han venido a la mente». Los partidarios de Bayo continuaron protestando; *cf. Baiana*, p. 233: *Ex quibus nemo non intelligere valet, quanta fuerit eorum qui hujus-modi sententias collegerunt..., adversus M. Baium aemulatio, audacia, ac nequitia, imo et erga Sanctam Sedem irreverentia*, etc.

[70] *Cf.* ED VAN EIJL, *L'interprétation de la bulle de Pie V portant condamnation de Baius*, en *Revue d'hist. eccl.* 50 (1955), pp. 499-542. Jean ORCIBAL, *De Baius à Janséniuss: le «Comma» Pianum*, en *Revue des sc. rel.*, 36 (1962), pp. 115-139; BOISSARD, *ibid.*, pp. 140-153.

[71] L. 1, c. 2 (t. 1, p. 26).

[72] *Epistula quarta ad Gerlandum de sanctissimo Eucharistiae sacramento* (*PL* 188, 1273-1274).

Algunos ejemplos bastarán para confirmar este veredicto, poniendo de relieve algunas de las «decepciones» de Bayo. A propósito de tres puntos de doctrina: la formación del alma por el Espíritu Santo, la hipótesis de un mérito enteramente natural, la asimilación de lo libre y de lo voluntario, vamos a cogerlo con las manos en la masa.

A primera vista, el concepto de *natura integra* parece corresponder bastante bien, en Bayo, al concepto agustiniano de *mens formata*. El espíritu, según san Agustín, no puede ser plenamente «formado» sin la acción justificadora de Dios: *in ipsa vita nostram mentem justificando formare non potest nisi Deus*[73]. Así como no es la carne lo que hace vivir a la carne, sino un principio superior a la carne, de la misma manera no es el espíritu lo que hace vivir al espíritu, sino un principio superior al espíritu[74]. En otros términos, el alma humana no está terminada mientras no ha recibido la *forma filiorum Dei;* no está verdaderamente «formada» sino cuando ha llegado a ser «deiforme». San Agustín, con todo, está muy lejos de negar que antes de haber alcanzado este término, el alma no sea ya completa en un cierto sentido. Ella vive ya, aunque con una «vida informe», antes de vivir con la «vida sabia y bienaventurada»: es «vida» antes de llegar a ser «luz». Privada de todo influjo de la gracia, es sin embargo por sus propiedades naturales, por su misma esencia, por lo menos incoativamente, la imagen de Dios. Aun cuando se aparte positivamente del Verbo, cuando viva sólo con una «vida estúpida y miserable», esta imagen de Dios estará deformada, borrada, pero no totalmente destruida. Sea lo que fuere, por consiguiente, de una terminología algo flotante[75], parece que para interpretar correctamente el pensamiento de san Agustín se debe distinguir, por lo menos en abstracto, como un doble grado en la «formación» del alma: un primer grado, el de la formación que se llamará natural o esencial, y un segundo grado, el de la formación sobrenatural o espiritual[76]; el primero que es *informitas e imperfectio* sólo en relación al segundo, corresponde al *exordium* y a la *creatio;* el

[73] *De Trinitate* (Bibl. aug., 16; *cf.* pp. 576-578, nota de P. Agaësse).

[74] *Confesiones*, 1.10, c. 6 y 20. *De Civitate Dei* 1.19, c. 25 y 26. *In Joannem*, tract. 23, n. 5.

[75] Las principales explicaciones sobre la criatura «informe» y «formada» son dadas por san Agustín en el *De Genesi ad litteram*, 1.1, n. 9-32 (*cf.* 1.8, n. 23-27), y más brevemente en las *Confesiones*, 1.13, número 2-6. Ver también *Enchiridion*, c. 51. En el pensamiento de Agustín, la noción de «forma» es analógica (*cf.* C. COUTURIER, en *Rech. de philosophie*, 1, p. 68).

[76] Et. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, pp. 161 y 162. *Cf.* SESTILI, *De naturali intelligentis animae capacitae atque appetitu intuendi divinam essentian* (1896), pp. 81-82. Sobre el *anima formata* según santo Tomás: *Prima*, q. 106, a. 1, ad 3m; *De veritate*, q. 2, a. 1, ad 15m.

segundo corresponde a la *conversio* de la criatura que llega a ser perfecta adhiriéndose al creador. Así pues, cuando Agustín nos dice que el espíritu no se basta a sí mismo, esta aserción no significa que tenga necesidad para vivir su propia vida creada, de pedir prestado a unas fuerzas extrañas: significa que el espíritu tiende, sin poderlo, a superarse para vivir con una vida más alta, con una vida que no es solamente la suya propia.

Estas reservas se le escapan a Bayo. A sus ojos, la naturaleza humana no puede ser «íntegra», completa en su esencia, sino por el Espíritu Santo. Queriendo reconocer sólo el segundo grado de la «formación» del alma, por el mismo hecho lo comprende a la manera del primero. Es en este segundo grado en donde sitúa, abusando sin darse cuenta del lenguaje de algunos Padres, a la «dignidad natural» del hombre[77]. De ahí un embrollo, que Scheeben ha intentado desenredar: «Bayo pretende que no hay en el hombre ninguna imagen de Dios que le sea natural, por cuanto deriva de los principios de la naturaleza, y niega por consiguiente esta imagen fundada en la naturaleza del hombre que nosotros llamamos natutal; es como si dijera que nuestra alma no es espiritual por esencia, sino solamente *psíquica,* en el sentido de los gnósticos. Sin embargo, como en la naturaleza del hombre debe encontrarse, para que sea entera y perfecta, una cierta semejanza divina, el mismo Bayo llama natural en este sentido la que es sobrenatural en realidad, y asegura, por este solo hecho, no que lo que está ya formado es elevado a una forma superior, sino que lo que no tiene ninguna forma recibe una por la gracia»[78].

San Agustín mostraba el perfeccionamiento de la naturaleza en su sobrenaturalización. Bayo, por su parte, naturaliza lo sobrenatural. Transforma una doctrina espiritual en tesis de ontología. Y, sin duda, es verdad que la doctrina de Agustín tiene un alcance ontológico; pero la ontología de Bayo, completamente física, no tiene de manera igual un alcance espiritual. El fondo del pensamiento de Agustín es místico, el fondo del pensamiento de Bayo es naturalista. Las fórmulas se encuentran a menudo, la diferencia es sobre todo cuestión de perspectiva y de orientación: pero ¿no son de este orden los desacuerdos radicales? Cuando un san Gregorio escribe: *Anima in corpore vita est carnis, Deus vero vita est animarum*[79]; cuando san Juan de la Cruz dice

[77] *De prima hominis justitia,* 1.1, c. 1 (t. 1, p. 52); *cf.* c. 2 (*supra,* p. 326).

[78] CASINIUS, *Qu'est-ce que l'homme?* introducción por SCHEEBEN (tr. fr. Cros, 1864; p. 27).

[79] *In Ezechielem,* 1.2, hom. 5, n. 9. GREGORIO añade: *Si igitur tantae est magnitudinis ut comprehendi non possit vita vivificata, quis intellectu comprehendere valeat quantae majestatis sit Vita vivificans? (PL* 74, 99). *Cf. In septem psalmos paenitentiae: Anima, sanctae Trinitatis fide formata (PL,* 79, 551).

a su vez: «La privación de Dios (es) la muerte del alma... Ya que sólo El es mi vida, que El me dé mi vida»[80], son los ecos fieles de san Agustín, porque el movimiento del espíritu es el mismo. Ellos elevan al hombre por encima de su propia naturaleza, empezando por rebajarlo humildemente ante Dios. El movimiento de Bayo es inverso: utiliza al Espíritu para fines de la naturaleza; para instalar esta naturaleza en ella misma reclama su intervención, advirtiéndonos por otra parte que, si pudiese, pasaría sin él de buen grado. Los dones recibidos por Adán, él quiere que se conviertan en propiedad suya: para ser «alma viviente», Adán, en su misma creación, ha recibido al Espíritu Santo[81]. El hombre pretende así, según Bayo, servirse de Dios para desarrollar y perfeccionar su propia naturaleza; una vez que se ha servido de El, sigue siendo hombre, como antes. Un león tampoco deja de ser león por haberse alimentado con una presa humana. Pero aquel que, en un impulso de generosidad desinteresada salido del fondo de su ser, se da a Dios, éste se perfecciona en Dios. El primero, suponiendo que el Espíritu Santo pueda consentir en venir a animarlo, no captaría este divino principio de vida sino para conservar en él la vida de la naturaleza; el segundo ha entrado en la Vida sobrenatural.

Ya puede el hombre, según Bayo, reconocer que no se basta: esto no es humildad, esto es sólo una arrogancia más, ya que exige que el mismo Espíritu de Dios venga a conferirle su «integridad». Pero al mismo tiempo esta ambición queda rastrera: pues con este medio sobrenatural sólo apunta a un término natural, como la visión es natural al ojo[82]. Es uno de estos hombres doblemente extraviados, fustigados por Ruysbroeck, «que quieren ser felices en los límites de su propia naturaleza»[83]. El se

[80] *Cantico espiritual,* estrofa 2.

[81] *De prima hominis justitia,* c. 2 (t. 1, p. 52-53). «Dios, dirá con el mismo espíritu un autor jansenista del siglo XVIII, no puede formar un cuerpo perfecto sin todas sus partes; no puede formar una critura espiritual, sin darle su gracia.» (*Abrégé de la Sainte Bible en forme de questions et de réponses familières,* por Dom Robert QUÉNARD, de la C. de Saint-Maur, 3.ª ed., Rouen, 1711). Y. SWERTS, exponiendo la doctrina de Bayo: *...primae integritatis partes, ipsam naturam in suo esse constituentes* (apud Berti, t. 8, p. 382).

[82] *Apologia S. Pontifici Pio V,* in prop. 21am: *...sicut visus diceretur supernaturalis in illis, quibus divina virtute per miraculum esset restitutus* (t. 1, p. 92). La comparación es por otra parte de san Agustín (*De gestis Pelagii,* c. 3, etc.), pero no se refiere al mismo punto.

[83] *Le livre de la plus haute vérité,* c. 4. El error de los begardos criticados aquí por Ruysbroek era con todo muy diferente, en su tenor concreto. *Cf.* la 3.ª proposición condenada por el Concilio de Vienne en la 2.ª Clementina, 1.5, tit. 3, *De haereticis,* c. 2. Se encontrarán los juicios de los teólogos sobre el naturalismo de

encierra deliberadamente en sí mismo. Se notará que no trata casi nunca de la visión beatífica: este orden de cosas no es de los que parezcan interesarle. Repitámoslo, si niega con tanta obstinación la primera gratuidad del orden sobrenatural, si manifiesta semejante sorpresa de que no todos se asocien a esta negación es porque, más radicalmente, niega su misma realidad. No se equivoca, pues, Belleli, a pesar de los gritos llenos de indignación con que Saléon debía acoger su afirmación, cuando decía que en el fondo, mientras san Agustín rechaza la idea de un estado puramente natural, Bayo, al contrario, no admite otro[84]. Sylvester Maurus había hecho ya una observación análoga a propósito de Jansenio[85]. Fernand Litt observa igualmente que si, «para Bayo, no hay distancia entre la naturaleza y lo que es para nosotros el orden sobrenatural... semejante concepción podría explicarse tanto por una noción demasiado modesta del orden de la gracia, como por una idea demasiado optimista del orden de la naturaleza»[86]. Debemos volver al revés, pues, el juicio de ciertos historiadores que resumíamos al principio de este capítulo: lejos de declarar imposible «la naturaleza pura» —si con esto entendemos no solamente un ser creado con exención de la concupiscencia ni ningún otro don «preternatural», sino un ser cuyo fin sería estrictamente natural—[87], Bayo, en realidad, era la

Bayo recogidos en BERTI, *Augustinianum systema de gratia... vindicatum,* dissertatio 2.ª, c. 1, par. 1.

[84] BERTI toma con vivacidad la defensa de BELLELI contra SALÉON; *De disciplinis theologicis,* t. 8, p. 422. Reconozcamos, sin embargo, que Belleli y sus discípulos tienen una tendencia a exagerar a Bayo a fin de separarse mejor de él. Ver *infra,* cap. 9.

[85] *Opus theologicum,* t. 2, 1.6, tract. 7, q. 44 (Roma, 1687): «*Ostenditur Jansenium solum voce tenus negasse possibilitatem purae naturae, re autem ipsa concessisse puram naturam fuisse de facto in Adamo et in angelis*».

[86] *Op. cit.,* p. 16.

[87] Estos dos sentidos de la expresión *pura natura* dan lugar a dos problemas demasiado frecuentemente mezclados o resueltos uno por el otro, y que deben ser cuidadosamente distinguidos. Ver *infra,* cap. 5, pp. 421-422. Sobre el sentido de la famosa 55.ª proposición de Bayo, «*Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur*», que a menudo se ha sacado a colación, aunque sin razón, en las discusiones diferentes a la finalidad, *cf.* LE BACHELET, *loc. cit.,* col. 71-73. En el c. 5 del *De peccato originis* (p. 6) de donde está sacada casi *ad verbum,* se trata solamente de la concupiscencia carnal. La refutación que dan de ella los doctores de Lovaina en su declaración de 1586 no habla tampoco sino de los dones preternaturales (*Baiana,* pp. 166-167). Y con toda evidencia, no se trata de otra cosa. Es un pasaje del *De prima hominis justitia,* c. 8 (p. 59), Bayo rechaza rápidamente la idea de una beatitud natural *cujus neque locus, neque ratio in Scripturis sacris invenitur, sed a vanis et otiosis hominibus (juxta Pelagii sensum) ex Philosophia confingitur.* No parece que este pasaje haya chocado a los primeros

única que declaraba posible. Juicio que, a pesar de las palabras, sólo es en apariencia una paradoja. Creemos que no se podría definir mejor la oposición de Bayo a san Agustín.

Un segundo ejemplo mostrará el género de deformación sutil que, sin sospecharlo, hace sufrir constantemente el discípulo al pensamiento del maestro.

En el *De meritis operum,* Bayo escribe: *Natura humana, etiam Spiritu sancto destituta, si Dei mandata illibate servaret, esset de praemio secura*[88]. El se apoya en el siguiente texto de san Agustín: *Natura generis humani... si potest sibi sufficere ad implendam legem perficiendamque justitiam, de praemio debet esse secura, hoc est de vita aeterna. Non enim injustus est Deus, qui justos fraudet mercede justitiae*[89].

Una vez más la semejanza es manifiesta. Pero, también manifiestamente, se trata para Agustín de una suposición imposible, absurda. Esto es igual que decir: «Si, sin Dios, el hombre hiciera con todo obra divina». El adversario que tiene a la vista pretende que los infieles obran verdaderamente el bien. El responde: si fuera así, tendrían la vida eterna, pues Dios es justo. Pero ¿en qué consiste este bien? El no lo dice aquí, pues habla de ello en otra parte: no existe bien verdadero que, tendiendo hacia Dios, no tenga a Dios por principal autor. Agustín no acepta, pues, la hipótesis sino porque ha sido formulada por el oponente: procedimiento de discusión legítimo y corriente. Pero él la tiene en sí por inconcebible, por contradictoria. No deja de elevarse contra la disociación que implica[90]. Mientras que Bayo, no viendo en la «inhabitación» del Espíritu Santo, en la elevación sobrenatural, en la adopción al estado de hijo de Dios, sino una pura condición extrínseca que permite realizar el acto meritorio (sin ninguna influencia en la naturaleza de este acto), puede poner semejante disociación como perfectamente pensable, por no decir realizable de hecho. No le choca en absoluto. ¿No es todo mérito natural a sus ojos?, ¿e igualmente toda justicia? Lo «sobrenatural» está siempre para él sólo en el modo: para Adán, simple condición previa; para nosotros, además, gratuita y

oponentes de Bayo, ni siquiera llamado su atención; en todo caso, en la bula de condenación no se encuentran vestigios de ella.

[88] L. 2, título del c. 3; y c. 2: *Bono operi, non ex praevia aliqua dignitate operantis, sed ex natura et qualitate boni operis, vita debetur aeterna.* (T. 1, p. 36 y 37). *Apologia,* in prop. 42am (*Baiana,* p. 102).

[89] *De natura et gratia,* c. 2. Se podría suponer también que san Agustín quiere hablar aquí del infiel aparente, a quien sólo faltaría la fe explícita en la redención: en este caso el *sibi sufficere* no debería entenderse en el sentido de «sin la gracia». Pero se trata de una interpretación muy poco probable.

[90] Por ejemplo, *De spiritu et littera,* c. 3.

milagrosa. Pero, sean las que sean las colaboraciones divinas, el resultado es siempre enteramente humano[91]. La gracia precede al acto del justo, pero no se puede decir que lo informe; lo hace posible desde fuera, pero no lo sostiene desde dentro: *opera sanctorum... non ulterius egent gratia Christi ut sint vitae aeternae meritoria, sed illis sufficit gratia quae praecedit ut fiant*[92].

Es por una análoga ilusión, en fin, que Bayo piensa reproducir la enseñanza de san Agustín sobre la libertad. Uno y otro establecen una equivalencia entre lo libre y lo voluntario. Pero Bayo pronuncia: «Todo lo que es voluntario es libre», mientras que san Agustín decía: «Sólo es voluntario en el pleno sentido de la palabra lo que es libre, solamente el acto libre tiene verdaderamente el derecho de ser llamado voluntario». Se ve la diferencia: uno define la voluntad por la libertad, el otro procede a la inversa. San Agustín dirá, por ejemplo: *Voluntas nostra, nec voluntas esset, nisi esset in nostra potestate... Monstruosum (est) eundem hominem dicere: necesse est ut ita velim, qui necessitate superposita auferre nititur voluntatem; si enim necesse est ut velit, unde volet, cum voluntas non erit?*[93] Dirá aún: *Illae animae, quidquid faciunt, si natura, non voluntate faciunt, id est si libero arbitrio et ad faciendum et ad non faciendum motu animi carent...*[94] Lejos de rebajar la libertad al nivel de una voluntad entendida demasiado ampliamente, demasiado impropiamente, exalta la voluntad humana —que es voluntad reflexionada, no simple querer espontáneo o simple volición— queriendo reconocerla solamente en el ejercicio de una regia libertad[95]. ¿Cómo entonces podría ser agustiniana la proposición treinta y nueve: *Quod voluntarie fit, etiamsi ex necessitate fiat, libere tament fit?* Sin duda, no se encuentra tampoco en Bayo con estos mismo términos. El capítulo 7 del *De libero arbitrio* que contiene fórmulas aproximadas —*Quod libertati a servitute sit impertinens, utrum actio sit in volentis potestate*—, no habla por otra parte de la voluntad humana bajo la ley del pecado, sino del estado de los bienaventurados que ya no pueden

[91] *De prima hominis justitia*, c. 6 («Quod vera justitia fuerit prima homini naturalis»), 9, 10, 11. *De meritis operum*, 1.2, c. 3. (T. 1, pp. 57, 60-63, 37-38).

[92] *Apologia*, in prop. 2am (t. 2, p. 81); palabras tomadas del 2.° concilio de Orange, pero con el acento de la frase invertido.

[93] *De libero arbitrio*, 1.3, c. 3, n. 8 (Bibl. august., 6, p. 340).

[94] *De duabus animabus*, c. 12, n. 17 (Bibl. aug., p. 100).

[95] Se puede consultar a este propósito A. MARTIN, *Augustini Philosophia*, Pars V, c. 47-49 (ed. J. FABRE, 1863, pp. 656-662), y J. MARTIN, *Saint Augustin*, 2.ª ed., pp. 176-179. *Cf.* Gregorio de VALENCIA, *Commentaria*, t. 1 (3.ª ed., 1603), p. 1.171: *Recte docet Damascenus... liberum arbitrium re non differre a voluntate. Hoc ipsum videtur quoque sensisse Augustinus.*

pecar. Bayo no deja de hacerlo observar aún en su Defensa[96], y es justo añadir que en este punto está substancialmente de acuerdo con san Agustín, como por otra parte con el Evangelio y con toda la tradición católica. Sin embargo, opone sin más esta libertad superior, *libertas a servitute*, a la *libertas a necessitate* que ve realizada en Adán inocente; mientras que para san Agustín, allí donde reina esta *plena et perfecta libertas* debe decirse que *nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est caritatis*[97]. Esta diferencia de terminología no deja de indicar una diferencia de espíritu. Más aún, sigue siendo verdad que la proposición condenada expresa igualmente el pensamiento de Bayo referente a la voluntad del hombre pecador; sigue siendo verdad que él habla constantemente de «libre arbitrio» a propósito de una voluntad que no puede querer el bien ni superar ninguna tentación; sigue siendo verdad, pues, que él identifica «más o menos lo que es simplemente voluntario con lo que es propiamente libre»[98], lo cual le lleva a la posición que será condenada con Jansenio[99].

Se podría sacar, pues, con la misma razón, de la máxima agustiniana: *Dilige et quod vis fac*, el principio de inmoralidad que fue caro a varios begardos, Hermanos del libre espíritu, discípulos de Molinos y falsos místicos de todos los tiempos[100]. El contrasentido sería el mismo en los dos casos[101]. O bien, es como si se reprochara a santo Tomás de Aquino haber enseñado que «el acto libre es el acto humano»,

[96] *Baiana*, p. 101. *Cf. De libero arbitrio*, c. 4-7 (pp. 76-80). Había usado el mismo modo de defensa contra la censura de la Sorbona, que había condenado esta proposición: *Libertas et necessitas eidem conveniunt respectu ejusdem; et sola violentia repugnat libertati naturali* (2.ª prop.; *Baiana*, p. 11).

[97] *Tract. in Joannem XLI*, n. 13 (*PL*, 35, 1699); *De natura et gratia*, n. 78 (*PL* 44, 286).

[98] LE BACHELET, *loc. cit.*, col. 82. Como a san Agustín, se podría oponer aquí Bayo a san Bernardo, cuya autoridad le gusta invocar (así a propósito de la caridad: *De caritate*, 1.1, c. 2 y 7; t. 1, pp. 90 y 99). Las fórmulas bernardianas son cercanas a las suyas, pero entonces su autor se las arregla para darnos a percibir la paradoja: *cf. In Cantica sermo 81*, n. 7-9 (*PL* 183, 1174-1175).

[99] *Cf.* las proposiciones 66 y 67. Ver también *Baiana*, pp. 169-170. Es sabido que la teoría de Jansenio recibirá la aprobación de LEIBNIZ: *Théodicée*, 3.ª parte, número 208-212.

[100] Ejemplos en Henri BUSSON, *Les sources et le développement du rationalisme*, pp. 317-318, 339-340. S. AGUSTÍN, *In primam Joannis*, tract. 7, n. 8 (ed. Paul AGAESSE, Sources chrétiennes, 75, p. 328).

[101] Suponemos aquí, como más arriba, la interpretación clásica de esta máxima, interpretación por otra parte conforme a la doctrina general de san Agustín. De hecho, la máxima se refiere directamente no al amor de Dios, sino al amor del prójimo. Marie COMEAU, *L'Evolution de la sensibilité de saint Augustin*, en *Cahiers de la Nouvelle Journée*, 17 (1930), pp. 43-44. P. AGAESSE, *op. cit.*, pp. 80-81.

haciéndole decir con esto: «Todo acto del hombre es libre por el mismo hecho, basta que sea un acto hecho por un hombre para que se le pueda llamar libre», mientras que quiere decir, por el contrario: «Solamente el acto libre es verdaderamente, plenamente humano; es el único entre los actos del hombre, que tiene el derecho de ser llamado acto humano».

En sus ideas sobre Adán, Bayo, como hemos visto, era pelagiano. Aquí, la libertad del hombre caído se le presenta casi, si se quiere una analogía, como se presentaba a Plotino. Según Plotino, escribe Régis Jolivet, «los hombres son malos a pesar suyo. Sin embargo, son responsables de sus actos, porque los producen por sí mismos, es decir, que la necesidad que sufren no les es exterior, sino interior» [102]. ¿No es una ironía que, queriendo seguir sólo a san Agustín, Bayo se encuentra que adopta sucesivamente las doctrinas de sus principales adversarios?

Nota. Un crítico creyó que se proponía en una redacción anterior de este capítulo una distinción entre dos clases de exigencias del sobrenatural: una llamada «ontológica» y otra llamada «jurídica». Atribuyendo por error ésta a Bayo, retendríamos aquélla a nuestra cuenta. En realidad, semejante distinción no nos ha venido nunca en mente, como tampoco se halla en nuestra pluma. Nos parece claro —como a todo el mundo, sin duda— que una exigencia de la naturaleza como tal sólo puede ser ontológica (y, como hemos dicho por nuestra cuenta, que toda exigencia debe ser proscrita). Si, al subrayar su naturalismo, hemos hablado también de juridismo a propósito de Bayo, es a título de explicación psicológica, a fin de caracterizar la manera cómo él hace valer las exigencias de la naturaleza creada. El espíritu con que concibe la relación entre la actividad moral y Dios que la remunera se encuentra, en efecto, en su concepción de la relación entre la naturaleza y Dios que la lleva a perfección. No vemos que por nuestra parte sea una caricatura. El rasgo ha sido puesto de relieve recientemente aún por el padre Féret [103]. Bayo ha concebido el don del Espíritu a la naturaleza inocente como si le fuera debido, y no como un beneficio gratuito: *debitum ex naturali exigentia et conditione naturae humanae, non gratuitum Dei beneficium.* Según él, muy ciertamente, faltaba al hombre algo que, sin pertenecerle esencialmente, le era indispensable para realizarse en su orden, tanto como al pájaro sus alas para volar, de manera que su Creador se lo debía. Tal era la idea que él sustituía a la idea tradicional de nuestra vocación divina. Lo sobrenatural se halla por

[102] *Le problème du mal chez saint Augustin,* p. 101. *Cf. Ennéade* III, 3, 5.

[103] *Loc. cit.,* col. 1174: «...Se puede hablar incluso referente a él de una orientación del espíritu más jurídica que evangélica o teológica, como pasa a menudo cuando un gran sentimiento religioso, o por lo menos un gran sentido metafísico, no impone un freno al espíritu del sistema.

lo mismo naturalizado. Al condenar este sistema, la Iglesia no ha condenado un mito. Si este primer capítulo no es aún bastante claro, la continuación de la obra mostrará suficientemente, creemos, que esta distinción de dos clases de exigencias no es nuestra; en nuestra opinión, como la de todo católico, toda idea de exigencia de la naturaleza creada en relación a lo sobrenatural debe ser absolutamente proscrita.

J. P. Dooren propuso en 1958 una interpretación en parte nueva del bayanismo. Sin poner en entredicho la manera habitual como es comprendido el pensamiento de Bayo sobre la integridad que fue concedida a Adán, este autor cree que Bayo habría admitido, más allá de esta integridad, en efecto natural, una verdadera elevación o exaltación ontológica de la naturaleza humana. El texto en que funda principalmente esta interpretación está sacado del *De prima hominis justitia* (1. I, c. 9, *in fine*):

> *...Hij betoogt, «alterum esse nobis naturale..., alterum vero supernaturale, id est naturae nostrae indebitum, et creatoris munificentia nostrae integritati ad ornatum liberaliter adjectum».* Michael Balus, Zijn leer over de mens, p. 22; *cf.* pp. 90-98.

He ahí el texto más completo, que permitirá al lector juzgar sobre semejante interpretación:

> *...Ponatur enim (disputandi gratia) Adam cum sua posteritate talis permansisse, qualis initio conditus est, atque pari facilitate Deum agrosque coluisse, quis nunc conjectaret alterum esse nobis naturale, id est, ex ipsa generatione atque nativitate concessum, alterum vero supernaturale, id est naturae nostrae indebitus, et creatoris munificentia nostrae integrati ad ornatum liberaliter adjectum?* (Baiana, t. I, pp. 60-61).

II. JANSENIO

El agustinismo de Jansenio es aún más corrientemente garantizado que el de Bayo. «Es cierto, escribía, Bayle, que el compromiso en que se halla la Iglesia romana de respetar el sistema de san Agustín la lanza a un engorro que tiene mucho de ridículo. Es tan manifiesto a todo hombre que examina las cosas sin prejuicio, y con las luces necesarias, que la doctrina de san Agustín y la de Jansenio, obispo de Ypres, son una sola y misma doctrina, que no se puede ver sin indignación que la Corte de Roma se haya envanecido de haber condenado a Jansenio y de haber conservado a san Agustín toda su autoridad y toda su gloria»[1]. Richard Simon pensaba de igual manera, y es aún en el fondo el juicio de más de un historiador de nuestros días. Si no ofrece dificultad reconocer que el *Augustinus* moderno encierra un veneno más activo, es porque se ve en él una «sorprendente condensación» de las doctrinas que estaban diseminadas por toda la obra del gran Doctor[2]. En realidad, sin embargo, como los ligeros opúsculos del teólogo de Lovaina, los enormes infolios del obispo de Ypres no consiguieron tampoco

[1] *Dictionnaire,* artículo «Saint Augustin», nota E, y artículo «Jansénius».

[2] H. MARGIVAL, *Richard Simon,* c. 3. *Cf.* Lucien CEYSSENS, O.F.M., *Jansénisme et antijansénisme en Belgique,* RHE, 51 (1956), p. 172, n. 1: «Habría bastado, creo, con decir que las teorías de Jansenio eran condenadas, concordasen o no con las de san Agustín. Es la discusión entre jansenismo condenado y agustinismo autorizado lo que estuvo en la base de las dificultades. Puede ser que Jansenio se haya equivocado sobre la doctrina de san Agustín, pero, después de haberlo estudiado durante veinte años, sabía ciertamente más sobre él que la mayoría de sus adversarios».

resucitar el pensamiento agustiniano. Jansenio, nos dice Lancelot[3], «había leído más de diez veces a san Agustín, y más de treinta veces las obras de la gracia contra los pelagianos, en un tiempo en que ya no se encontraba casi a nadie que las hubiera leído o que las entendiera». Ahora bien, a pesar de su apariencia de exégesis literal, a pesar del sorprendente conocimiento de los textos que él manifiesta, en efecto, no llega tampoco, esperamos mostrarlo, más que a un «concienzudo menosprecio»[4].

Puede parecer que en el principio de la doctrina jansenista se encuentra un error inverso al que hemos hallado en Bayo. Mientras que éste concebía las relaciones entre Dios y la criatura —incluso, a fin de cuentas, en nuestro mundo presente— según el modelo de un balance de banca o de un contrato de trabajo, ¿no parece Jansenio hipnotizado, al contrario, por la imagen bíblica de la arcilla en la mano del alfarero? ¿No lo subordina todo a la visión de un Dios terrible en su omnipotencia, que no conoce ninguna ley, no debe dar cuentas a nadie, salva a uno, condena a otro, según su beneplácito? Si los dos desconocen a su manera la sublime novedad de la revelación cristiana, en el primero es sobre todo falta de inteligencia del término misterioso al que ella nos invita; ¿no sería sobre todo, en el otro, el olvido del camino de amor que nos traza? Los dos, por algunos rasgos, hombres del Antiguo Testamento *in novo, non autem de novo Testamento*. Bayo, sin embargo, parece haber conservado sobre todo el espíritu de estos fariseos que, estableciendo entre el hombre y Dios una especie de convención jurídica, vivían con él en un proceso continuo, y toda su esperanza consistía en obtener en el juicio una sentencia de justificación; Jansenio, por su parte, parecería haber heredado más bien otro carácter del judaísmo carnal, que fue también el de Mahoma[5]: la estrechez exaltada de quien se cree el elegido por el Señor[6]. El primero tendía a suprimir, de hecho, la idea de la gracia: ¿no la exagera, de alguna manera, el segundo, al concebirla como una manifestación de potencia tanto más adorable cuanto más arbitraria y tiránica aparece? En fin, si uno y otro tienden igualmente a disolver la unión entre Dios y el hombre en lo cual consiste esencialmente el misterio de Cristo, ¿no es

[3] *Mémoires touchant la vie de Monsieur de Saint-Cyran*, t. 1 (1738), p. 104.

[4] La expresión es de Maurice BLONDEL, *Le jansénisme et l'antijansénisme de Pascal*, en la *Revue de métaphysique et de morale*, 1923, p. 137.

[5] «Proposiciones mahometanas», decía Richard Simon de las proposiciones condenadas.

[6] François BONAL, *Le chrétien du temps* (1955), 2.ª parte, p. 4: «Esta doctrina está persuadida y se jacta de que defiende la gracia de sus enemigos, porque la arrebata casi a todo el universo». *Cf.* E. TOBAC, *Le problme de la justification dans saint Paul*, p. 11.

porque uno erige al hombre delante de Dios en la reclamación de sus derechos, mientras que el otro lo anonada?

Estas diferencias son innegables, por lo menos si uno se mantiene en un cierto punto de perspectiva. Aparecerían más reales aún, más radicales quizá, si, en vez de referirnos solamente a Jansenio, se considerara en su conjunto el vasto movimiento religioso y moral al cual está vinculado su nombre. Tanto más por cuanto en el *Augustinus* este movimiento tiene su origen en el alma del abbé de Saint-Cyran. Ahora bien, Saint-Cyran no parece interesarse demasiado por el postulado inicial de Bayo referente al estado primitivo del hombre. En el pequeño tratado de *la Grâce de Jésus-Christ, de la liberté chrétienne et de la justification* que compuso en Vincennes, poco después de la publicación póstuma del grueso volumen de su amigo, sin duda para poner los temas esenciales al alcance de Arnaud de Andilly, es notable que no diga nada de la cuestión, tan extensamente tratada por Jansenio, del estado de naturaleza pura[7], y que sólo bastante tarde empiece a hablar del estado de inocencia, por contraste con el nuestro. Su punto de vista habitual es muy inmediato, muy concreto. Que los misterios de la fe, por ejemplo, sean terribles, que Dios sea un Dios temible, que la gracia sea rara, que Jesucristo sólo haya muerto para un pequeño número: lo sostiene antes que toda teología[8]. «Como el sol hace días sagrados y días profanos, días de fiesta y días civiles, días de verano y días de invierno, así Dios ha hecho a ciertos hombres para ser salvados y santos, y a otros profanos para ser condenados...»[9]: más que una deducción se trata para él de una intuición sagrada. «¡No cae ni una sola gota de gracia para los paganos!», grita en una especie de arrebato. La cólera de Dios «ha aparecido durante cuatro mil años antes de la Encarnación, dura aún después tanto en las tres partes del mundo que están fuera de la Iglesia como en este gran número de cristianos que han perdido la gracia del bautismo». «Dios no habla a menudo al alma, sino de ordinario una sola vez, y aún en un instante y como de paso...»[10]. Estas visiones austeras le encantan. Visitando a los discípulos de Port-Royal no puede evitar de enseñarles la condenación de Virgilio[11].

[7] *Cf.* Jean ORCIBAL, *La spiritualité de Saint-Cyran avec ses écrits de piété inédits* (Les origines du Jansénisme, 5, 1962), pp. 81 y 233.

[8] Por el contrario, «Agustín no puede guardar el rigor de sus principios sino cuando razone en abstracto. Frente a los seres, su caridad permanece la más fuerte, y él es incapaz de resignarse a la muerte eterna de ningún alma viviente»: M. COMEAU, *Saint Augustin interprète du quatrième évangile*, p. 217.

[9] *De la grâce de Jésus-Christ* (Orcibal, *op. cit.*, p. 240). *Cf. Ecl* 33, 7-12.

[10] En ORCIBAL, *op. cit.*, pp. 251 y 91.

[11] LANCELOT, *Mémoires*, t. 1, p. 39. No se acogerá, pues, sino con algunas distinciones lo que dice el mismo Lancelot, p. 106, a propósito del *Augustinus*: «La

Sin duda, semejantes rasgos están lejos de definir todo el pensamiento de un hombre de genio contrastado, de ideas fluctuantes, llevado en su lenguaje a exageraciones y a la paradoja, y que decía de sí «razonamientos opuestos»[12]. Así pues, sólo los sacamos a colación para mostrar en él un temperamento religioso muy diferente del del obispo de Ypres. Entre uno y otro se ha podido hablar, quizá con un poco de exageración, de un «diálogo de sordos» y detectar un «malentendido fundamental». Retengamos por lo menos que, si los dos se acogen a san Agustín, «representantes de dos familias de espíritu opuestas, no lo leen de la misma manera. Intelectual, Jansenio busca en él la solución científica del problema preciso del cual él tenía el enunciado de la actualidad académica. Duvergier tiene por el contrario preocupaciones prácticas...; el retorno a la espiritualidad agustiniana era a sus ojos el medio de hacer reflorecer en el siglo XVII la Iglesia primitiva»[13]. Tal era su «gran designio». El *Augustinus,* cuya preparación había animado y al cual había colaborado un poco, no suscitó su entusiasmo. Sin embargo, las últimas conclusiones que su amigo había elaborado en el secreto alcanzaban su primera intuición. Así pues, encargó a Arnauld que las defendiera. De golpe, él aseguraba su fortuna, al animarlas con su fuego. El jansenismo debe a Saint-Cyran su grandeza. Le debe también su éxito. Sin él, y sin Arnaud a quien él lanzó a la batalla, habría podido no ser más que una teología de escuela, o alguna «herejía de profesores»: especie bastante poco peligrosa, digno objeto del menosprecio de un Campanella[14].

Es verdad, sin embargo, que la teología de Jansenio venía a propósito para justificar, en nombre de san Agustín, la religión de Saint-Cyran. El *Augustinus* iba a servir de «espina dorsal» al jansenismo. Ahora bien —cosa poco notada— su autor estaba muy lejos de admitir, en realidad, esta doctrina según la cual Dios es una Omnipotencia que, para disponer de sus criaturas, sean cuales fueren,

gran unción de Saint-Cyran habría podido suavizar muchas expresiones para ponerlas fuera del alcance de sus enemigos».

[12] *Cf.* las precisiones y los juicios matizados del padre Michel de CERTEAU, *De Saint-Cyran au Jansénisme, conversion et réforme,* en *Christus,* 39 (1964), pp. 399-417; sobre todo 401-409.

[13] Jean ORCIBAL, *Saint-Cyran et le Jansénisme* (1961), p. 46; *cf.* pp. 47-50. Ver el bello retrato, de tendencia ligeramente apologética, pero muy informado, de Saint-Cyran trazado por Jean ORCIBAL, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, et son temps* (Les origines du Jansénisme, t. 2, 1947, pp. 595-657): Les deux Saint-Cyran.

[14] *Cf.* León BLANCHET, *Campanella* (19), p. 89. Ver también SAINT-BEUVE, *Port-Royal* (ed. Hachette), t. 1, p. 35. Jean-François THOMAS, *Le problème à Port-Royal* (1961), pp. 29-41.

no tiene otra ley que su mismo poder. Todo lo que parece decir en este sentido supone el mundo de la caída. Como ya san Agustín, es en el hombre pecador, no en Dios mismo, en quien enraíza sus ideas sobre la predestinación. Jansenio no es en esto, como lo han dicho equivocadamente sus adversarios e incluso un célebre historiador[15], discípulo de Calvino; no es tampoco, como han dicho otros para defenderle, o tal vez con intención maliciosa, discípulo de santo Tomás[16]. Por otra parte, no en vano es, por mediación de Jacques Jansson, director del Colegio Adriano VI de Lovaina donde había venido a completar sus estudios, y quizá también del franciscano Florent Conrius[17], el heredero casi inmediato del pensamiento bayanista[18]. Desde 1621, temió que «en Roma no le hagan la jugada que han hecho a otros», alusión evidente a las condenaciones de 1567 y de 1579[19]. Tomó la pluma, es él quien lo proclama, *ad excusandas apophases magistri nostri Michaelis.* En distintas ocasiones discute la Bula de san Pío V, dando ejemplo de otras doctrinas juzgadas también como «escandalosas» u «ofensivas a oídos piadosos», que con todo es legítimo sostener[20]. Algunos nos dicen incluso que al principio había titulado su obra: «Apología de Bayo», y un jansenista de la primera generación, Feydeau, le alabará por haber defendido poderosamente la causa de su predecesor[21]. Que la doctrina del segundo se haya aproximado a la del primero, no es, pues, únicamente efecto de una «táctica» de los jesuitas, como parece decir un erudito reciente[22]. «Es innegable una dependencia de uno con respecto

[15] Saint-Beuve ha escrito de Port-Royal que «se acercaba al calvinismo en los puntos de la gracia»: 1.2, c. 131 (ed. de la Plèiade, t. 1, p. 657).

[16] *Cf.* DE MEYER, *Les premières controverses jansénites en France,* p. 14: «Quienes han afirmado la dependencia directa del *Augustinus* con respecto a Calvino, han comprendido mal la doctrina de san Agustín». Jean LAPORTE, *La doctrine de la grâce chez Arnauld,* p. 432, ha hecho una observación análoga: «La diferencia entre la concepción arnaldina de la gracia y la concepción tomista está esencialmente en el hecho de que la promoción física, que los tomistas atribuyen a la gracia para uno y otro estado de la naturaleza humana, es propia, según Arnaldo, de la gracia del Redentor».

[17] *Cf.* Jean ORCIBAL, *Correspondance de Jansénius* (1947), p. 59, n. 4.

[18] Léopold WILLAERT, s. j., *Les origines du Jansénisme dans les Pays-Bas,* t. 1 (1948): «Allí, bajo la fuerte mano del maestro, se impregnaba de las doctrinas de Bayo...»; *cf.* pp. 80 y 339. En el *Augustinus,* t. 2, p. 276 AD, Jansenio alega expresamente la interpretación que Jansson daba de la Bula contra Bayo.

[19] Carta a Saint-Cyran, 5 marzo 1621 (Orcibal, p. 69).

[20] *Augustinus,* t. 2, pp. 272-277 y pp. 402-404; t. 3, p. 304.

[21] *Catéchisme de la grâce* (1650), préface. *Cf.* DU CHESNE, *Histoire du Baianisme,* pp. 300 y 301.

[22] Lucien CEYSSENS, *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme,* 1640-1643 (Lovaina, 1957), p. 29. La obra es preciosa por los

al otro», dice otro erudito[23]. La piedra fundamental que pone Jansenio en vista de su construcción doctrinal es también una tesis referente al estado primitivo de la naturaleza humana. De suerte que, si no nos fijamos solamente, en el movimiento jansenista, en su inspiración concreta, sino que consideramos la doctrina a la que se acoge, y si en ésta nos esforzamos por remontar las consecuencias expuestas por todas partes (y a menudo diluidas) a los principios condensados en la obra inicial, constataremos forzosamente que el jansenismo prolonga exactamente el bayanismo. Si atenúa ligeramente algunas de sus fórmulas, en realidad más bien lo refuerza, dándole, como dice Du Chesne, «cuerpo, consistencia, color»[24]. Urbano VII veía claro cuando, por la Bula *In eminenti,* condenaba el *Augustinus* porque «contenía y renovaba los artículos, las opiniones y sentimientos reprobados» por Pío V[25].

Es verdad que Jansenio empieza rechaando con energía la opinión «de Lutero y de Calvino», según los cuales la justicia original era natural al primer hombre como la salud lo es al animal o el frío al agua. «Monsieur de Ypres, observará el gran Arnauld en su *Seconde Apologie*[26], no ha hecho nunca este agravio a la gracia, de creer que sin ella ni los ángeles, ni el primer hombre antes del pecado hubieran podido hacer nada bueno». El magnífico «equilibrio» de la condición

numerosos documentos inéditos que aporta; el primero en donde se trata de esta aproximación la atribuye, no a un jesuita, sino a Sylvius (p. 49, carta de Jean le Pessier, s. j., 8 abril 1641).

[23] F. CLAEYS BOUUAERT, *L'ancienne Université de Louvain, études et documents* (Louvain, 1956), p. 155. «Llegado a Lovaina en 1602, colocado primero en la promoción de filosofía de 1607 (Corneille Jansen), se había apropiado poco a poco, durante sus ocho años de estudios teológicos, las principales tesis de Miguel Bayo».

[24] *Op. cit.,* p. 186.

[25] La Bula había sido preparada por Albizzi, asesor del Santo Oficio, quien había hecho suya a este propósito la opinión de los cualificadores, especialmente de Hilarión Bancati. Detalles en Albert DE MEYER, *op. cit.,* p. 128, y sobre todo L. CYESSENS, *Jansénisme et antijansénisme en Belgique au XVIIe sicle,* RHE, 51 (1956), pp. 143-184, quien se muestra severo para con Albizzi y un poco aventurado en su juicio: «La intransigencia de Albizzi hizo abortar la primera y mejor ocasión que se ofrecía para descartar la gran desgracia que iba a abatirse sobre la Iglesia. Un poco de buena voluntad, un poco de comprensión, en caso de necesidad un poco de caridad y de coraje habrían bastado para que no fuera nunca cuestión de jansenismo y de antijansenismo» (p. 172). Isaac HABERT era, desde 1644, de otra opinión: *Défense de la foi de l'Eglise...,* p. 11: «El calor y la poca discreción de los jansenistas, unido al menosprecio que tienen por todo el mundo, ha desacreditado a Jansenio...».

[26] Libro 2, c. 16 (*Oeuvres,* t. 17, p. 167).

primitiva no se obtenía sin una gracia suficiente[27]. Mientras Bayo, a pesar de hablar de la gracia, confesaba que era en sentido impropio, Jansenio precisa que debe entenderse de una «verdadera gracia», de una «gracia sobrenatural». Se trata incluso, proclama él, de un dogma de fe[28]. Pero, desde el momento en que quiere describir esta gracia, desde el momento en que quiere explicar lo que era la condición humana antes de la caída original, a pesar de sus visibles esfuerzos para evitar el escollo en donde había naufragado su maestro, acaba por juntarse a él[29].

Sin duda, insiste aún en ello, la gracia no era debida a los méritos de Adán, y la gloria final no estaba tampoco al alcance de sus esfuerzos naturales: pero, sin embargo, ¿no eran postuladas una y otra por unas exigencias esenciales? El está muy cerca de afirmarlo, cuando, después de haber dicho que Dios se debe a sí mismo prestar su socorro al ser que acaba de crear, asigna como razón de esto no tanto la sublimidad del fin al cual Dios le destina, como la debilidad de la criatura que, sacada de la nada, conserva siempre una inclinación hacia la nada. Se puede juzgar de ello por este comentario de Feydeau, uno de sus discípulos más exactos: El Creador, dice Feydeau, no estaba «obligado por ninguna consideración a los méritos de la criatura, que todavía no existía y que, por consiguiente, no tenía ningún mérito, pero *así como no podía hacer un cuerpo perfecto que no tuviera todas sus partes,* tampoco puede hacer una criatura intelectual en el orden, sin darle su gracia»[30]. Con el mismo espíritu, Quesnel escribirá: *Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturae sanae et integrae*[31]. En cambio, y es lógico, una vez provista de esta cantidad necesaria, la naturaleza adámica es exaltada hasta el punto de no tener necesidad de ella sino como de un medio de que dispone soberanamente, de un puro instrumento al servicio de su libre arbitrio. «En el estado de inocencia, dice aún Feydeau, como la voluntad era sana y libre, aplicaba la gracia y la hacía obrar»[32]. De manera parecida Arnauld: «El libre arbitrio de los ángeles, como es la primera causa que daba el movimiento a la gracia y la hacía obrar cuando quería, sin que la gracia hiciera otra cosa que seguirlo, tenía la

[27] *Augustinus, De gratia Christi Salvatoris,* 1.3, c. 5; *Amissum est enim ellud pristinae integerrimaeque voluntatis aequilibrium, per quod ei, non sine gratia sufficiente, aderat posse, si vellet, ita ut velle et nolle in ejus libero (non sine gratia) relinqueretur arbitrio* (t. 3, p. 113 C).

[28] *De gratia primi hominis,* c. 10-12 (t. 2, pp.53-56).

[29] *Cf. Analyse de l'Augustin de Jansénius* (1721), pp. 44-45 y 420-422.

[30] *Catéchisme de la grâce,* c. 1, p. 10.

[31] 35.ª proposición condenada; comparar la 34.ª *Cf.* Fernand LITT, *La quaestion des rapports entre la nature et la grâce de Baius au synode de Pistoie* (1934), pp. 67-74.

[32] *Catéchisme de la grâce,* p. 7.

principal parte en la acción»[33]. Si es, pues, verdad que no se niega aquí un cierto sobrenatural, por lo menos su idea es aquí, como en Bayo, singularmente tergiversada.

Ahora bien, de esta tergiversación inicial deriva todo el resto. De ahí viene, en efecto, este naturalismo latente en la exposición del «estado de naturaleza íntegra»: la gracia no es necesaria para asegurar el concurso eficaz de la libertad humana en una obra más que humana, ya que el libre arbitrio aparece ya plenamente constituido, en su próxima potencia de obrar, antes de su intervención. De ahí aún, en el «estado de naturaleza caída», este determinismo fuera del cual no se puede escapar a la impiedad de Pelagio: pues si la libertad conservase entonces algún poder, la gracia nunca le serviría más que de instrumento y sería necesario confesar que el pelagianismo, que en el paraíso habría tenido algo de verdad, continuaría teniendo aún su verdad en nuestro mundo presente; se jugará, pues, como lo hacía Bayo, con la palabra «libre», llamando «libre» a todo lo que podrá ser llamado voluntario con cualquier título, incluso determinado al mal, y la noción de libertad será corrompida, como lo era hace un momento la noción de gracia. De ahí, en fin, como consecuencia también inevitable, en el «estado de naturaleza reparada», este determinismo inverso, fruto de una gracia siempre eficaz que viene, como una fuerza exterior, a suplir a las fuerzas caídas del querer y no a restablecerlas: santa delectación, simétrica y análoga en todo punto a la delectación de la concupiscencia carnal. «Cuando el hombre cae», comenta Maurice Blondel, «cae entero, de una pieza. Y no podrá salirse del cenagal sino por la atracción sentida, por la dominación de una concupiscencia inversa y muy santa. La gracia sigue siendo extrínseca; no cae en la promiscuidad de una naturaleza completamente corrompida; por eso es necesario, para que se opere la obra de salvación, una atracción sufrida y sentida: lo cual le abre el acceso a las ilusiones y a las exaltaciones decepcionantes de la conciencia individual»[34].

Así pues, todo, hasta esas últimas consecuencias en el orden

[33] *Seconde Apologie*, l.2, c. 16 *Oeuvres*, t. 17, p. 71. *Cf.* SAINT-CYRAN, *De la grâce de Jésus-Christs*. «La gracia de Adán le ponía en su propia dependencia, pues hacía obrar su gracia según su propia voluntad». (Orcibal, p. 236; *cf. Pensées, ibíd.*, pp. 244-245).

[34] *Loc. laud.*, p. 142. *Cf.* Anthony LEVI, *La psichologie des facultés au XVII sicle*, en *l'homme devant Dieu*, t. 2 (1964), p. 298: «A partir del momento en que Jansenio introduce el aforismo *quod amplius nos delectat, secundum in operemur necesse est* en elcuarto libro *de gratia Christi*, parece implicar constantemente que la delectación de la gracia ejerce en el alma una atracción sentida».

psicológico y espiritual[35], es regido por la tesis referente a las relaciones entre la gracia y el libre arbitrio en Adán. El mismo Jansenio reconoció que ése era el punto capital. Varios de sus adversarios lo distinguieron luego claramente. Otra constatación lo confirma aún: mientras que en otros puntos, tales como la naturaleza, la distribución y la eficacia de la gracia de Cristo, se observan entre los autores jansenistas unas divergencias bastante considerables y, particularmente en Arnauld y en Nicole, una serie de atenuaciones y de variaciones, en este punto por el contrario todos están de acuerdo. Pero en donde se engañan es cuando creen reproducir la enseñanza de san Agustín. Alguno que otro rasgo puede ser tomado, como lo era alguna que otra proposición de Bayo, de textos agustinianos auténticos. Algunos análisis del *Augustinus* pueden ser, en el detalle, perfectamente exactos. Los contradictores de Jansenio, como no siempre han leído suficientemente de cerca a san Agustín, o se apasionan demasiado por la controversia, no siempre sabrán reconocerle lo bastante. Pero estas citas materiales y estas exactitudes literales no impiden que aún ahí el agustinismo sea sutilmente corrompido. Pues he ahí que Jansenio hace suya una fórmula con la que san Agustín no había tenido otro propósito que responder, no sin muchos correctivos, a unas cuestiones embarazosas. La erige en principio y, con un rigor geométrico, deduce de ella un sistema. De un texto que sólo hacía alusión a un problema muy limitado, de un argumento que sólo apuntaba a un punto preciso de discusión, él cree poder sacar el fondo del pensamiento agustiniano sobre la naturaleza humana. Uno no se admira ya que después de esto, su autor le parezca a veces «retroceder un poco»[36]. Pero en vez de que esta observación le haga vacilar sobre la seguridad de sus interpretaciones, olvida pronto estos «retrocesos» para avanzar siempre con la misma intrepidez. Si es necesario, será más fiel

[35] Se encontrará una crítica interesante de este aspecto del jansenismo en B. de LA BAULE LE BLANCH DE LA VALLIÈRE, *La lumière du chrétien* (1693), citado por Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux...*, t.4, p. 568, nota. Sería equivocado, con todo, insistir en ciertas frases, tales como ésta, de NICOLE, *Traité de l'oraison*, p. 497: «En la ausencia de la gracia, es decir, en el estado de aridez...»: en estas materias espirituales, las palabras, demasiado poco numerosas para los mil matices del pensamiento, son fácilmente engañosas. Se lee también en el bienaventurado Enrique SUSO, a propósito del «juego del amor» por el cual Dios da al alma el dulce sentimiento de su presencia y después lo retira: «Tierno Maestro, enséñame cómo... debo conducirme en estas alternativas de gracia y de abandono»: *Le Livre de la Sagesse éternelle*, primer parte, c. 9 (ed. de la *Vie spirituelle*, 1925, pp. 66-67). En los siglos XVI y XVIII; «gracia» se tomará a menudo en el sentido de «favor» en un contexto psicológico: *cf.* las observaciones a este propósito de Michel de CERTEAU, s. j., ed. del *Mémorial du bienheureux Pierre Favre* (1960), pp. 23-24.

[36] Carta 29.ª, a Saint-Cyran, 28 de febrero 1622 (Orcibal, p. 117).

a Agustín de lo que lo es el mismo Agustín. A fin de cuentas, con semejante método fundará toda su construcción en un contrasentido. Bajo su conducta, los jansenistas podrán adoptar —reduciéndolo por otra parte al extremo— el lenguaje de los antiguos agustinianos, y maldecir con ellos «a los enemigos de la gracia»: la conformidad será sobre todo verbal. Entre unos y otros, habrá habido una sustitución de realidad.

* * *

Desde el punto de vista en el cual estamos situados constantemente en este estudio, el problema puede encontrarse casi enteramente en un texto. Se trata de la interpretación que hay que dar de los capítulos XI y XII del libro *De correptione et gratia*[37], en donde san Agustín opone las relaciones entre gracia y libertad en Adán inocente y en nosotros pecadores. Es la espinosa cuestión del *adjutorium sine quo non* y del *adjutorium quo*. Esta distinción agustiniana de los dos socorros había sido explotada ya por Calvino contra las decisiones del Concilio de Trento. El dominico Pedro de Soto la había alegado también, en el curso de una discusión epistolar con Ruard Tapper, en donde Du Chesne ha querido ver el tímido origen del bayanismo[38]. (La suposición parece por otra parte gratuita, como demostró más adelante un hermano de religión de Soto, el cardenal Orsi)[39]. Había sido evocada más de una vez aún en la controversia sobre la gracia y la predestinación que dividió a los teólogos de la Compañía de Jesús de las congregaciones *de auxiliis*[40]. Por el mismo tiempo, en su comentario del primer libro de las *Sentencias*, Estius, que había sido en Lovaina el discípulo de Bayo y de Hessels, había intentado, sin éxito, proporcionar una explicación original[41]. Jansenio recurre a ella ahora, y encuentra de nuevo en ella, por así decir, a todo Bayo. La oposición de la «gracia medicinal» y de la «gracia de salud», o de la «gracia versátil» y de la «gracia determinante» tendrá, a lo largo de toda la interminable controversia jansenista, un

[37] El padre Charles BOYER ha procurado una edición anotada de esta obra, Pontificia Univ. Gregoriana, Textos y documentos, series theologica, 2 (1932).

[38] Pedro de SOTO, 2.ª carta, 26 mayo 1551 (Du Chesne, pp. 12-14).

[39] *De Petro a Soto et Jud. Revesteyn liber apologeticus* (2.ª ed., Roma, 1761), pp. 117-119. Es cierto, en todo caso, que Pedro de Soto no profesaba el naturalismo cuyos signos Bayo iba a dar pronto. El escribe, en su segunda carta a Tapper: *Omnis gratia, sicut sola revelatione Dei cognoscitur, ita sola ejus liberalitate donatur; unde non est debita alicui, vel consequens naturam*».

[40] LE BACHELET, *Prédestination et grâce efficace*, t. 1, pp. 205 y 253-254; t. 2, pp. 6, 166 y 268.

[41] Ver también *In 2 Sent.*, dist. 25, n. 7 (París, 1680, p. 269).

papel análogo al que había tenido, en la controversia luterana, la distinción de los dos sentidos escriturísticos. Como Lutero en el *De spiritu et littera*, los defensores del *Augustinus* se asirán al *De correptione et gratia*. Y este bastión no parece tan mal escogido si debe creerse a Fénelon, que dice a este propósito al jansenista que él pone en escena en su *Instruction* dialogada: «Usted dice lo más fuerte que su partido puede decir»[42].

San Agustín, constatémoslo de entrada, no tenía que luchar contra un naturalismo supralapsario, como debía ser el de Bayo, sino contra un naturalismo directamente infralapsario. Expresión doctrinal de una experiencia ascética actualmente vivida, el pelagianismo negaba la necesidad, o por lo menos desconocía el verdadero papel de la gracia en el estado presente, el único considerado, de la humanidad. En sus escritos antipelagianos, es pues ese estado presente, es el papel presente de la gracia lo que san Agustín considera en primer lugar. Para juzgarlo, interroga con la Escritura y la tradición de la Iglesia, a su experiencia personal, que él interpreta a la luz de su reflexión filosófica. No inquiere en primer lugar sobre el estado primitivo del primer hombre, como sobre un objeto de curiosidad —nada más contrario al espíritu general de su teología—, sino que buscará solamente definirlo después, en oposición al nuestro y para comprender mejor el nuestro[43]. Suponiendo que la explicación que da de él no se revelase perfectamente adecuada, no habría ninguna dificultad en excusarlo, por poco que se tomase en consideración lo difícil que es —cuando uno intenta precisar en qué podía consistir el primer estado de inocencia— no pecar por algún lado.

[42] *Instruction pastorale en forme de dialogue sur le système de Jansénius* (*Oeuvres*, 1823, t. 15, p. 385). Comparar *Augustinus*, passim, sobre todo *De gratia primi hominis*, c. 15 ss. El cardenal de NORIS concederá también una gran importancia al *De correptione: Historia pelagiana*, 11, c. 23 (1673), p. 143: *Hic quidem liber parvus mole est, sed doctrina maximus, totus mysteriis refertus, universam divinae gratiae oeconomiam oculis subjicit, ut jure merito aureus a doctissimis nuncupetur. Docet in eo sapientissimus Antistes... diversam esse gratiam hominis innocentis et reparati: esse illam adjutorium quo fit ut possimus bene agere si volumus, hac vero reapse facere ut velimus; unde una est adjutorium sine quo non, altera adjutorium quo; ita enim humana voluntas indeclinabiliter et insuperabiliter agitur. Ego quidem hunc liberum soleo appellare clavem, qua ad universam Augustini de divina gratia et libero arbitrio doctrinam aditus aperitur...* El dominico J. H. SERRY, que refuta extensamente la interpretación jansenista de la distinción, rechaza con razón ver en ella la llave por excelencia de la doctrina agustiniana de la gracia: *Divus Augustinus divo Thomae... conciliatus* (2.ª ed., 1724); especialmente pp. 174-177.

[43] *De correptione et gratia*, c. 26: *Hic exoritur alia quaestio...*

Pero, ¿conviene verdaderamente alegar aquí, con varios intérpretes, las circunstancias atenuantes? ¿Estaríamos obligados a resignarnos a ello, como si la distinción del *adjutorium sine quo non* puesto a disposición de Adán y del *adjutorium quo* que no es repartido se encontrase difícilmente sostenible en todas sus consecuencias? Esta famosa distinción, cuyos términos san Agustín había simplemente tomado de los tratados de retórica, que a su vez dependían del vocabulario estoico[44], es capital a los ojos de Jansenio. El la cita (Dechamps lo ha contado) hasta ciento setenta veces[45]. Es, dice, a la doctrina de la gracia lo que los axiomas son a la geometría. Base inmóvil que sostiene todo el edificio; única llave, que abre la entrada de los escritos de san Agustín; luz sin la cual se tropieza como un ciego en pleno día; hilo que se debe tener siempre en la mano para no extraviarse como en un laberinto[46]. Arnauld, a su vez, la destaca y la comenta abundantemente en la Sinopsis analítica que compone del *De correptione et gratia,* obra, dice, «en donde esta divina doctrina es divinamente explicada»[47]. Se puede conceder entonces que, en efecto, tiene importancia, aunque san Agustín la haya expresado una sola vez, hacia el fin de su vida, en 426, en un opúsculo de circunstancia[48]. Pero, ¿cómo debe entenderse? ¿Tienen razón Jansenio y Arnauld al ver en el *adjutorium sine quo non* un equivalente de su «gracia de simple poder», de esta gracia llamada «suficiente», que al contrario de lo que es ahora, en el paraíso habría sido suficiente en toda verdad?[49] ¿Tienen razón al

[44] *Cf.* A. SOLIGNAC, s. j., *La condition de l'home pécheur d'aprés saint Augustin* en *Nouv, revue théol.,* 78 (1956), p. 362.

[45] *Tradition de l'Eglise catholique* (1688), Avertissement, n. 8.

[46] *De gratia primi hominis,* c. 17.

[47] *Analyse du livre de saint Augustin de la correction et de la grâce* (París, chez Antoine Vitré, 1644; reeditado en 1690 chez François Muguet). Se sabe que la inserción de esta obra en la edición de san Agustín por los Maurinos provocó vivas reclamaciones. F. A. ZACHARIAS, s. j., *De adjutori sine quo non et adjutorii quo non et adjutorii quo vera germanaque notione Diatriba* (en su *Thesaurus,* t. 5, pp. 637-651): «*...quam etiam Maurini Patres, sancti Augustini editores, indignantibus bonis omnibus, libre illi praemittere non dubitarunt, etsi deinde sanore consilio avulsa ab ipsis est.* Se puede leer la narración de la cuestión de Dom INGOLD, *Histoire de l'édition bénédictine de saint Augustin,* y en Dom BUTLER, *Le monachisme bénédictin* (tr. fr. Ch. Groleau), pp. 355-359.

[48] Es necesario compararle (siguiendo a Arnauld, quien lo hace con insistencia) un pasaje del *De dono perseverantiae,* c. 13.

[49] ARNAULD, *Réponse au Père Annat,* second Mémoire: «Ha placido a Molina... proponernos, para la verdadera gracia que Jesucristo ha venido a dar a los hombres para curar sus debilidades y sus enfermedades, la que sólo ha sido propia del primer hombre, en su fuerza y en su salud» (*Oeuvres,* t. 19, p. 189). *Cf. Cinquième lettre d'un docteur de Sorbonne... touchant les hérésies du XVIIe siècle* (1715), pp. 69-70.

ver en el *adjutorium quo* el sinónimo de su «delectación victoriosa» o de la «gracia eficaz por sí misma?

La cuestión ha sido tratada muchas veces, pero parece que «no se ha dicho la última palabra»[50] referente a ella. No le aportaremos una solución inédita. Sin embargo, nuestra excusa para tratarla una vez más será que queremos abordarla desde una perspectiva algo nueva. Lo que interesaba en primer lugar a la mayoría de los adversarios de Jansenio —y tanto más cuanto más el problema tocaba de cerca a sus propias discusiones intestinas sobre la eficacia de la gracia—, era el *adjutorium quo:* socorro que, a justo título, rechazaban asimilar a una gracia «eficaz por sí misma». Su punto de vista, cuyo interés era inmediato, no nos parece, sin embargo, que sea el mejor para juzgar sobre la doctrina jansenista y sobre su fidelidad o su oposición a la de san Agustín. Más allá del problema de la gracia, creemos que el debate debe situarse en el problema más vasto y más fundamental del «sobrenatural». Así pues, lo que nos interesa en este estudio es principalmente el *adjutorium sine quo non:* es la relación a la vez primitiva y permanente del hombre con Dios, haciendo abstracción de las modificaciones introducidas por el pecado original y sus consecuencias. De acuerdo con la misma lógica del *Augustinus* es, pues, la concepción agustiniana de la gracia adámica lo que importa aclarar[51].

Para san Agustín la gracia de que disfrutaba Adán no era sino un socorro sin el cual la perseverancia habría sido imposible, mientras que hoy el justificado recibe el mismo socorro que le hace perseverar, la fuerza que lleva consigo la perseverancia. Pero si él marca semejante diferencia entre las dos situaciones, es quizá no tanto, en su pensamiento, porque Adán poseía una naturaleza más sana y más robusta que el justificado de hoy (aunque evidentemente esta consideración entra también a fin de cuentas), como porque de hecho sabemos que Adán ha pecado: *acceperat posse si vellet, sed non habuit velle quod posset, nam si habuisset, perseverasset*[52]; mientras que el justificado, por definición, obra bien y se salva: pues se trata aquí únicamente «de

[50] Athanase SAGE, A. A., *Les deux temps de grâce,* en *Revue des étude. augustiniennes,* 7 (1961), p. 209; la referencia jansenista ha lanzado sobre esta doctrina «una sospecha de inortodoxia cuya hipoteca no se ha levantado todavía».

[51] A pesar de la diferencia de puntos de vista, la interpretación que vamos a proponer converge por lo menos en parte con la que el padre Charles BOYER propuso en 1932 en su *Essais sur la doctrine de saint Augustin,* pp. 206-236: el sistema de san Agustín sobre la gracia, paráfrasis del *De correptione et gratia.*

[52] *De correptione et gratia,* c. 31. *Cf. De peccatorum meritis,* 1.1, c. 37: *...facile posset custodire si vellet.*

los santos predestinados al reino de Dios por la gracia divina»[53]. En todo caso, no es en absoluto porque esta naturaleza más sana y más fuerte hubiera permitido a Adán obrar en una menor dependencia de Dios. Todo, en la conciencia religiosa de Agustín, protesta contra semejante inversión de papeles, como todo, en su pensamiento metafísico, se subleva contra semejante oposición entre la gracia y el libre arbitrio, o, para emplear unos términos que se prestan menos al equívoco, entre la actividad de la criatura y la influencia eficaz del Creador. Se observará además la insistencia con la que aquí mismo, considerando la hipótesis de la perseverancia de Adán, san Agustín dice, no que la habría conquistado o se la habría dado, sino que la habría recibido, como un don[54]; y en un pasaje análogo del *Enchiridion,* la oposición que él establecía entre la «gracia» propia a nuestra condición y el «mérito» que caracteriza la de la criatura inocente, no le impedía afirmar igualmente que la fijación en el bien, es decir perseverancia, debía comprenderse por una y otra parte como un don *recibido*[55].

Por lo demás, la cosa aparece claramente a propósito de los ángeles. El propio san Agustín, en este mismo libro del *De correptione et gratia,* nos invita a comparar su caso con el del hombre: «Habría sido, dice, un mérito para Adán si hubiera querido perseverar en su buena voluntad, como lo hicieron los santos y los ángeles que perseveraron... Que si este socorro hubiera faltado al ángel o al hombre en el momento en que fueron creados, etc.»[56]. Ahora bien, si entre los ángeles unos han perseverado y otros no, es sin duda un efecto de su libre arbitrio[57], pero esta razón, que es obvia, sin embargo no lo explica todo, como sería necesario lógicamente, según la interpretación que da Jansenio del *adjutorium sine quo non,* puesto que aquí se trata, lo mismo que para

[53] *Op. cit.*, c. 39. *Cf.* santo TOMÁS, *Prima secundae,* q. 109, art. 10, *ad tertium; Secunda Secundae,* q. 139, art. 4, *ad secundum.*

[54] C. 26. La palabra (*accepit, accepisse*), se presenta hasta cinco veces en algunas líneas.

[55] *Enchiridion,* c. 105-106. Es el padre A. SAGE, loc. cit., pp. 210-212, quien ha llamado la atención sobre este texto, en el que «la comparación entre la gracia adámica y la gracia crística se dibuja ya», pero aún «en segundo plano».

[56] *De correptione et gracia,* c. 11, n. 32. Los mismo san FULGENCIO, *Ad Trasim.,* 1.2, c. 3: «La misma gracia que ha levantado al hombre caído por el pecado, ha preservado a los ángeles buenos de la caída; esta misma gracia que ha preservado a estos ángeles buenos de las heridas del pecado, ha curado también al hombre de las llagas que el pecado le había causado». Este texto será citado por HUGOT, autor (jansenista) de la obra anónima *Instruction sur les vérites de la grâce et de la prédestination, en faveur des simples fidèles* (2.ª ed., Avignon, 1572, p. 82).

[57] *De correptione et gratia,* c. 10, n. 27: *Ceteri autem per ipsum liberum arbitrium in veritate steterunt».*

Adán, de seres cuya naturaleza es todavía íntegra. No se ha dicho todo aún, cuando se ha recordado que los ángeles buenos han usado mejor que los malos de la gracia que les había sido ofrecida igualmente. El misterio es más profundo. Escuchemos aún a san Agustín: *Isti aut minorem acceperunt amoris divini gratiam, quam illi in eadem perstiterunt; aut, si utrique boni aequaliter creati sunt, isti mala voluntae carentibus, illi amplius adjuti ad eam beatitudinis plenitudinem... pervenerunt*[58].

Este texto del *De Civitate Dei* no era poco molesto para nuestros «fieles discípulos». En verdad concedía demasiado a la gracia primitiva, y por consiguiente (según ellos) demasiado poco a la libertad «sana y fuerte». «Era necesario ser Ypres, escribe Arnauld, es decir, haber penetrado tan lejos como él en la doctrina de san Agustín, mediante un infatigable estudio y una consumada piedad, para encontrar la verdadera inteligencia de este pasaje»[59]. Se adivina al precio de qué sutilezas se compraba este «verdadera inteligencia». Jansenio se encuentra manifiestamente en un engorro: *Cum ista* (estas palabras de Agustín) *doctrinae hactenus ex ipso traditae tam perspicue repugnent, ut capitalem ictum infligere videantur, neque ullibi legatur illum quem citavimus retractasse locum, non segniter explorandum est, etc.* Contra la mayoría de los recentiores, inventa entonces una laboriosa explicación: el socorro de añadidura de que habla san Agustín en este pasaje sería posterior a la opción que asegura a los ángeles buenos su perseverancia; consistiría simplemente en la certeza adquirida entonces por aquellos que ya no tienen que temer la caída[60]. Explicación tres veces inverosímil. Pues, en primer lugar, semejante certeza no sería, por sí sola, un «socorro»; y sería un socorro muy curioso, el que fuese dado de esta manera *post perseverantiam, in praemium istius permansionis,* a unos seres que ya no son *viatores* sino que están ya definitivamente instalados en la felicidad eterna que les ha merecido su perseverancia[61].

[58] *De civitate Dei,* 1.12, c. 9, n. 2;*cf.* n. 1: *profecto et bonam voluntatem, qua meliores essent, nisi operante adjutorio Creatoris habere non possent.*

[59] *Seconde Apologie,* 1.2, c. 17 (*Oeuvres,* t. 17, p. 176).

[60] JANSENIUS, *De gratia primi hominis et angelorum,* c. 18 (*Augustinus,* t. 3, pp. 69-70). Entre los *plerique recentiores* contra los cuales él argumenta, cita expresamente a Belarmino y Vázquez.

[61] *Loc. cit., ... illi sua libertate ceciderint, hi permanserint, et in praemium istius permansionis amplius adjuti, praescientiam numquam futuri sui casus acceperint... Verba ista... loquuntur enim de adjutorio, quod per ipsam aeternam felicitatem illa permansione promeritam, eis datum fuit; non de illo, quod eos perseverare faceret, et illam beatitudinis plenitudinem pervenire... Manifeste significat, post perseverantiam Angelorum eos qui steterunt esse magis adjutos quam qui ceciderunt... Et*

En segundo lugar, los ángeles buenos, dice san Agustín, han sido *amplius adjuti,* lo cual supone que los demás también fueron «ayudados», aunque en menor medida, y sin embargo, en su caso, no puede tratarse en ningún grado de experimentar una perseverancia que no tendrán. En fin, tercera inverosimilitud: se dice expresamente que, por haberse beneficiado de esta ayuda suplementaria, los ángeles buenos *ad eam beatitudinis plenitudinem, unde se nunquam casuros certissimi fierent, pervenerunt:* de ahí resulta que ésta —la beatitud (que se puede confundir si se quiere con la misma certeza de su perseverancia asegurada en lo sucesivo)— no se identifica con aquélla, es decir, con la ayuda para llegar a ella[62].

En realidad, pues, por lo esencial, el texto nos parece claro. Así pues, no nos sorprende que en su *Défense de la foi de l'Eglise et de l'ancienne doctrine de Sorbonne* (1644), Isaac Habert, uno de los primeros adversarios del *Augustinus,* se le haya opuesto sin experimentar la necesidad de añadir el menor comentario[63]. La aplicación, en efecto, es fácil. «Agustín se propone a propósito de los ángeles la misma cuestión que a propósito del pecado de los hombres y concluye que los ángeles fieles han necesitado, para perseverar, una gracia particular que los ángeles pecadores no han recibido»[64]. En el *De Civitate Dei,* es pues entre el ángel que ha pecado y el ángel que persevera que san Agustín establece su comparación: de modo semejante, en el *De correptione et gratia,* los dos términos que se comparan no son precisamente Adán pecador y un pecador actual, ni Adán antes de su pecado y un justo de hoy; es, por una parte, Adán que ha pecado, y por otra, el justo que hoy persevera[65]. Tal es el principio de su distinción de los dos socorros:

ne quis illud «majus adjuti» ad illud tempus referret, quo viatores ad beatitudinem tenderent, etc.

[62] Jansenio relaciona arbitrariamente con nuestro pasaje un texto del libro once, c. 13, en donde se dice: *...post illorum ruinam illis certa scientia suae sempiternae felicitatis accesserit...* Los dos textos se hallan en perfecto acuerdo, pero no hablan únicamente de la misma cosa. Por una parte (en el 1.12) se trata de un socorro dado a los ángeles buenos en el momento en que los malos hacen su caída; por la otra parte (en el 1.11) se trata de la certidumbre adquirida por estos ángeles buenos después de la caída de los malos como después de su propia victoria. Certidumbre que el texto del 1.12 recuerda también (y es a este título que el mismo san Agustín remite a su libro precedente), pero en cuanto debe ser obtenida después de esta opción para la cual los ángeles buenos son llamados *amplius adjuti.* De semejante socorro no se trataba y no podía tratarse en el texto del libro once.

[63] P. 26. La obra es una réplica a la primera *Apologie de Jansénius* por Arnauld.

[64] G. BARDY, nota a *Civ. Dei,* 1.12, c. 9, n. 2 (Bibl. aug., 35, p. 498).

[65] *De correptione et gratia,* n. 33. En sus *Etudes sur saint Augustin* (1932), p. 228, el padre Charles BOYER escribía: «El *auxilium quo* es aquel por el cual uno persevera hasta el fin, a partir por lo menos del último retorno a la justicia», y esta

Itemque ipsa adjutoria distinguenda sunt...[66] He aquí: lo que le permite afirmar *Haec prima est gratia quae data est primo Adam; sed haec potentior est in secundo Adam*[67].

Las afirmaciones de san Agustín referentes a esta doble gracia o este doble socorro dejan pues «abierta la cuestión de saber si Adán, incluso antes de su caída, no habría tenido que percibir, en el caso en que hubiera perseverado, otro género de *auxilium quo*»[68]. Semejante solución, aún negativa y prudente, no descarta menos, a justo título, un paralelo engañador con las ideas modernas, que no tienen equivalente exacto en san Agustín, de gracia suficiente y gracia eficaz[69]. Quizá deberá superarse incluso, como intentaremos mostrar un poco más adelante.

Pues toda oscuridad no queda disipada con esto. Pero encontramos en otros muchos pasajes de la obra agustiniana, especialmente en este capítulo once del *De correptione* otra distinción que, sin ser equivalente, a la que nos ocupa, no deja de aclarar su sentido. Adán, se nos dice, necesitaba como nosotros la gracia para obrar bien, pero nosotros necesitamos además un socorro previo para disponernos a ella. El ojo de Adán era sano (se reconoce la comparación de la que Bayo debía sacar abusivamente una teoría), el nuestro debe ser curado antes[70]. El

última precisión ofrece un sentido aceptable en el caso del hombre; pero cuando Jansenio lo aplica al ángel, cuyo destino es fijado para san Agustín, por un solo acto, hace violencia al pensamiento del santo doctor. Sin embargo, en 1947, el padre Boyer parece haber recogido esta interpretación por su cuenta (*Gregorianum,* 20, p. 390): «Es un contrasentido cierto... hablar en el instante de su victoria del socorro especial otorgado a los ángeles buenos, según el *De Civitate Dei...* Este socorro viene después, es la recompensa de su fidelidad y la entrada en una beatitud tal que quede asegurada la perseverancia. La comparación con el texto paralelo del *De correptione et gratia,* n. 32, y también la conexión de las ideas imponen esta interpretación, más reciente, de M. Bardy..

[66] *Op. cit.,* n. 34.

[67] *Op. cit.,* n. 31.

[68] Guy de BROGLIE, s. j., *Pour une meilleure intelligence du «De Correptione et gratia»,* en *Augustinus magister,* t. 3 (1954), p. 330.

[69] *Cf.* Charles BOYER, *Etudes sur la doctrine de saint Augustin* (1932), p. 209: «¿Qué hay de más común, en la historia de la exégesis doctrinal, que introducir de buena fe un sentido erróneo en unos textos antiguos, por haber dado a las palabras de otra edad un valor que no han adquirido sino más tarde o por haber buscado precipitadamente la solución de las cuestiones actuales en unas obras de gran autoridad, sin duda, pero que sólo trataban estas cuestiones de una manera implícita o indirecta?»

[70] Ver también *De natura et gratia,* n. 29 y 56; *Enchiridion,* c. 106 y 107; *De perfectione justitiae,* n. 9: *Sicut ergo non est opus sanis medicus, sed male habentibus, ita non est opus liberis liberator, sed servis.*

amor de la justicia no domina en nosotros como dominaba espontáneamente en él. Si, pues, tomamos la palabra «gracia» con toda su amplitud de acepción que la teología le concede hoy, deberemos decir, para no falsear el pensamiento de san Agustín, que la gracia no nos es más necesaria en el fondo de lo que lo era a Adán, y que no tiene que suplir más nuestras fuerzas o sustituir nuestra voluntad[71]. Hablando propiamente, no debe llevarnos más lejos; pero debe venir a buscarnos más lejos, y más abajo. *Majoribus donis adjuvanda remansit infirmitas*[72]. Dicho de otra manera, el «*adjutorium quo* es esencialmente», primero, «una gracia de victoria sobre el pecado»[73]. Desde el momento en que hemos caído, es necesario que la gracia empiece por levantarnos[74]. Tal es el papel específico de la gracia de Cristo. Y tal es, por otra parte, uno de los aspectos de la realidad providencial que nos autoriza a hablar de *felix culpa*. La gracia de Cristo, en efecto, no opera en nosotros de la misma manera que operaba la gracia del paraíso (o había operado) en Adán: es más abundante, «más grande», «más poderosa», y se puede asegurar —incluso antes de considerar, como hace un momento, la obra realizada— que la bondad divina es hoy más admirable para con nosotros, la condescendencia divina más maravillosa respecto a nosotros, de lo que lo fue antes para con el hombre que acababa de salir de las manos creadoras: *Ille in bonis erat, quae de bonitate sui conditoris acceperat..., in quibus prorsus nullum patiebatur malum. Sancti vero in hac vita, ad quos pertinet liberationes haec gratia, in malis sunt, ex quibus clamant ad Deum: libera nos a malo.*

En otros términos, no es absolutamente exacto, a pesar de algunas apariencias[75], avanzar que, según san Agustín, la gracia sólo tenía que

[71] Athanase SAGE, *La grâce du Christ, modèle de notra grâce, Revue des études augustiniennes*, 7 (1961), p. 29: «...Con qué vehemente indignación recusa Agustín ser el negador del libre arbitrio... *Quis nostrum dicat quod primi hominis peccato perierat liberum arbitrium de genere humano?* (Contra *duas litteras Pelag.*, I, 5)... El papel de la gracia... es liberar...»

[72] *De correptione et gratia*, n. 29; *cf.* n. 32. FULGENCIO, *Epist.* 15, n. 16: *Liberum vero arbitrium, quod fuit in primo homine sanum ante peccatum, nunc in filiis Dei propria quidem infirmitate concutitur, sed majore divini muneris gratia sublevatur.*

[73] A SAGE, *Les deux temps de grâce, loc. cit.*, p. 225.

[74] *C. Julianum opus imperfectum*, 1.1, c. 82: *Homo quamdiu stetit in bona voluntate liberi arbitrii, non opus habebat ea gratia, qua levaretur cum surgere ipse non posset; nunc vero, in ruina sua...*

[75] Especialmente *De correptione*, c. 10, n. 27: *Saluberrime confitemur... Deum... sic ordinare angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suae gratiae beneficium justitiaeque judicium.* Después de las explicaciones que se acaban de ver, el alcance de este texto aparece claramente delimitado, sin que haya necesidad de recurrir a cualquier *effugium*.

operar en Adán el simple poder (que operó en efecto), mientras que debe operar en nosotros, por añadidura, «el querer y el hacer». Por lo menos una vez, en la obra inacabada contra Juliano de Eclane, san Agustín dirá incluso expresamente lo contrario:

> *...Quomodo verum erit, fecit Deus hominem rectum? An rectus erat non habens voluntatem bonam, sed ejus possibilitatem? Ergo et pravus erat, non habens voluntatem malam sed ejus possibilitatem. Et a seipso illi est voluntas bona, falsumque scriptum est: Praeparatur voluntas a Domino, et: Deus in vobis operatur et velle*[76].

He ahí, pues, unos textos de la Escritura, que se refieren a nuestras condiciones actuales, que san Agustín no tiene ningún escrúpulo en aplicar igualmente a las condiciones, de la inocencia primitiva. No es verdad que para él la gracia, que ahora debe hacerse operante, sólo hubiera sido entonces cooperante, enteramente en dependencia de la voluntad del hombre. Lo que es verdad, sin embargo, es que, sin ser en sí misma más maravillosa que en el paraíso terrenal, es hoy doblemente «graciosa» y reviste como un carácter milagroso que no tenía en absoluto entonces[77]. Lo que es aún verdad es que en Adán la atracción de la luz (como ha observado Malebranche) no tenía necesidad, como en nosotros, de ser sensible, lo cual no significa en absoluto que esta luz no necesitase hacerse atractiva: pues, para san Agustín, la luz divina, en sí misma, es ya una atracción: *Trahit Christus revelatus a Patre: quid enim fortius desiderat anima, quam veritatem? —Docendo delectat. Ista revelatio, ipsa est attractio*[78]. Esta atracción superior, esta delectación a

[76] *Contra Julianum opus imperfectum*, 1.5, c. 57. Ver el comentario de MERLIN, *Véritable clef des ouvrages de saint Augustin contre les Pélagiens*, p. 58, y comparar con JANSENIO, *Augustinus*, t. 3. *De gratia Christi salvatoris*, 1.2, c. 26.

[77] San Agustín aplica una vez, y como entre paréntesis, su teoría de las razones seminales de segundo orden, a la gracia de Cristo mediante la cual el pecador es salvado: *De Genesi ad litteram*, 1.9, n. 33. Lo hace en razón del carácter «milagroso» de esta gracia. Sería por una extensión abusiva de esta gracia que se apelaría a esta gracia para resolver el problema de las relaciones entre naturaleza y sobrenatural. Buen análisis de los principales textos en A. DARMET, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez saint Augustin et chez saint Thomas* (Belley, 1934). Ver *infra*, cap. 6.

[78] *Tractatus In Joannem*, tr. 26, n. 5. En todo este párrafo comentamos *De natura et gratia*, n. 56. *Cf. De Correptione*, n. 37: «...una debilidad que tiene necesidad de ser socorrida por más grandes dones». El capítulo cincuenta y siete del *Enchiridion* es también muy esclarecedor en su brevedad: *Homo in paradiso ad se occidendum reliquendo justitiam idoneus erat per voluntatem; ut autem ab eo teneretur vita justitiae, parum erat velle, nisi ille qui eum facerat adjuvaret. Sed,*

la cual el mismo Adán estaba sometido, era la pura «delectación de la verdad». No teniendo en sí misma nada de «sensible», no ofuscaba en nada su libre querer. Ahora bien, es esencialmente la misma que produce aún Cristo en el fondo de nuestros corazones. Del hombre inocente al hombre rescatado por Cristo hay, pues, a través de innegables difrencias, una continuidad profunda, que desconocía Jansenio, y que desconocerá Pascal[79].

En cuanto a la distinción de la gracia de los dos estados, ¿no es ya, a pesar de las diferencias que sabemos por otra parte, la distinción que expondrá santo Tomás, cuando hablará del *auxilium Dei moventis*, socorro necesario en todo estado de causa, y, que debe precederle para nosotros pecadores un *auxilium gratiae naturam sanantis?*[80] Santo Tomás dirá aún, en una fórmula que puede pasar a la vez como una exégesis precisa de san Agustín y como una refutación anticipada de Jansenio: *Homo post peccatum ad plura indiget gratia quam ante peccatum, sed non magis*[81].

post illam ruinam, major est Dei misericordia, quando et ipsum arbitrium liberandum est a servitute, cum dominatur cum morte peccatum.

[79] M. COMEAU, *op. cit.*, p. 208: «En el mismo texto en el que Pascal cree apoyar su teoría de la delectación victoriosa (*Ecrits sur la grâce*, ed. Brunschvicg, t. 2, pp. 226 y 230-231; AGUSTÍN, *In Joannem* tract. 26, n. 5), el encanto vencedor que atrae irresistiblemente al alma es representado como una revelación de la verdad, prueba soberana para el espíritu tanto como delectación para el corazón».

[80] *Prima Secundae*, q. 119, art. 3.

[81] *Prima*, q. 95, art. 4, *ad primum: quia homo etiam ante peccatum indigebat gratia ad vitam aeternam consequendam, quae est principalis necessitas gratiae; sed homo post peccatum super hoc indiget gratia, etiam ad peccati remissionem et infirmitatis sustentationem.* E In 2 Sent., dict. 29, art. 2, *ad tertium: Homo post peccatum indiget gratia ad plura quam ante, sed ad justitiam habendam non minus indigebat gratia ante quam post; et ideo gratia operante indiguit ante peccatum, sicut et post.* La respuesta *ad secundum* explica bien la cosa con unas precisiones conceptuales que ya no son agustinianas: Adán tenía necesidad como nosotros de la *infusio gratiae*, pero no de la *remisio culpae*. (En qué medida usa primero de esta gracia y fue instalado en el estado positivo de justicia, son cuestiones ulteriores, a las cuales san Agustín y santo Tomás ya no responderán de la misma manera). Reconozcamos solamente que la continuidad entre Adán y nosotros aparece más en santo Tomás, y la oposición más en san Agustín, porque el punto de vista de uno y otro no es el mismo, ya que santo Tomás se interesa sobre todo en el aspecto metafísico del problema de la gracia, que permanece incambiada en la diversidad de las condiciones, mientras que san Agustín debe mantener y explicitar contra Pelagio la doctrina del pecado original y de sus consecuencias.

Explicaciones análogas en Hugo de SAN VÍCTOR (*PL* 176, 273); BELARMINO, *De gratia primi hominis*, l.1, c. 4; *cf.* c. 7: *Laetiore gratia donatus fuit Adam, nos potentiore* (las palabras son de san Agustín); BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, c. 5. (Lachat, t. 25, sobre todo pp. 453-454).

Una cosa por lo menos es cierta. Tanto por causa de varias afirmaciones muy claras de san Agustín, como en razón de su concepción intrínseca de las relaciones entre el libre arbitrio y la gracia[82] y de sus otras explicaciones sobre la diferencia que existe entre el primer estado de Adán y el nuestro, es imposible admitir que su *adjutorium sine quo non* equivalga, sin más, a la «gracia suficiente» con la cual Jansenio parece querer dotar únicamente a nuestro primer padre. Por las mismas razones, no se puede asimilar tampoco su *adjutorium quo* a la gracia eficaz por sí misma, que sería la única que hoy Dios concedería, por Jesucristo, a los raros elegidos sacados de la masa reprobada, la única de la cual podrían, no ya sacar provecho, sino beneficiarse pasivamente. El padre Daniel tenía toda la razón al decir, en su *Défense de saint Augustin*, que por otra parte no se refiere directamente a los jansenistas[83]: «Es querer engañar a los fieles decir en general que san Agustín caracteriza aquí la gracia de uno y otro estado de tal manera que no reconozca en el estado de inocencia más que las gracias a las cuales se puede resistir, y que sólo reconozca unas gracias necesitantes en el estado de naturaleza corrompida». La distinción de los dos socorros no puede tener semejante significación, porque a los ojos de su autor el problema a resolver era muy diferente del que será más tarde el problema de la gracia eficaz, debatido con tanta aspereza tanto en escuelas católicas como heterodoxas. En el *De natura et gratia*, por ejemplo, en donde él examina precisamente la hipótesis de un estado de rectitud y de salud —es decir, un estado situado bajo el régimen de la «gracia de Adán»— ¿no dice simplemente san Agustín: *Et tunc esset adjutorium Dei, et tanquam lumen sanis oculis, quo adjuti videant scilicet praeberet volentibus?*[84] Es que —cosa que Malebranche ha visto aún—[85] lo que el Doctor de la gracia intentaba establecer contra Pelagio no era la invencibilidad de la gracia: era solamente su necesidad —esperando que el desarrollo de la controversia y la lógica interna del problema lo condujesen a poner en el primer plano la cuestión que ya

[82] *De gratia et libero arbitrio*, c. 15. *De spiritu et littera*, c. 30. *Epist.* 157, c. 2, n. 8-10. *Epist.* 194, c. 2, n. 3, etc. En el *De correptione*, c. 8. Sobre las relaciones completamente interiores de la gracia y el libre arbitrio en el pensamiento de san Agustín: M. JACQUIN, o. p., *La question de la prédestination aux Ve et VIe siècles*, RHE (1904), pp. 744-745.

[83] *Oeuvres*, t. 2 (1724), p. 270. Este *Défense* fue redactada en respuesta a la obra de LAUNOY, *La véritable Tradition de l'Eglise sur la Prédestination et sur la Grâce*, en la que san Agustín era atacado como novador y antepasado de los heréticos, especialmente de Jansenio.

[84] *De natura et gratia*, n. 56.

[85] Primera carta referente a las de Arnauld, n. 30 ss., etc. *Cf.* Henri GOUHIER, *La philosophie de Malebranche*, p. 180.

desde hacía tiempo estaba en el fondo de su pensamiento: la de la perseverancia final y de la predestinación[86]. Era, en efecto, esta necesidad de una gracia que, por definición, debía al mismo tiempo ser gratuita, que había perturbado a los monjes de Hadrumete, y era para apaciguar su perturbación por lo que san Agustín les había dedicado el libro *De correptione et gratia*[87].

Conviene repetirlo, para cortar por lo sano no solamente toda falsa solución, sino primero todo falso problema: el pensamiento de san Agustín, por sutil que sea, no entra más en nuestras distinciones entre gracia eficaz o suficiente que en nuestras distinciones entre gracia santificante y gracias actuales. «No se compromete en nuestras controversias modernas». El Doctor de la gracia «sólo se las tiene con los maniqueos y los pelagianos». Cediendo a la tentación «de comparar sus *adjutoria* con los *auxilia*», de que habla una teología más reciente, nos condenaríamos a interpretarlo de través y se llegaría «a unas contradicciones o callejones sin salida que finalmente, se quiera o no, justificarían el jansenismo»[88].

* * *

Por negativas que sean aún en el conjunto, como las que han precedido, estas últimas observaciones nos ayudarán, sin embargo, a comprender más precisamente el sentido de los dos socorros agustinianos. Estableciendo su distinción ¿qué problema exacto intentaba resolver el autor del *De correptione et gratia?* Lo hemos insinuado ya, y sin duda se verá mejor ahora. Parece que el oratoriano Jean Leporcq, discípulo de Thomassin y gran especialista en textos agustinianos, lo haya establecido sólidamente en su voluminosa obra contra Jansenio[89]. El capítulo en que se encuentra la distinción está consagrado, nota Leporcq, a la perseverancia hasta el fin. En las discusiones sobre la gracia en que se encontraba comprometido, este problema de la perseverancia preocupaba cada vez más al doctor de Hipona. La naturaleza de Adán era recta: ésta es la enseñanza de Agustín; recordemos, para comprenderlo bien, que esta rectitud no se daba sin una unión estrecha al Creador, y que la «naturaleza» agustiniana no es

[86] *De dono perseverantiae, n. 55: Puto me ita potuisse donum Dei esse, etiam perseverare in finem, ut hoc antea* (antes del De Correptione), *si me non fallit oblivio, tam expresse atque evidenter, vel nusquam vel pene nusquam scripserim. Cf.* A. SAGE, *art. cit.*, p. 28.

[87] *Epis.*, 194, ad Sixtum. *De correptione*, n. 14.

[88] A. SAGE, *loc. cit.*, pp. 209, 221, 224-226.

[89] *Sentiments de saint Augustin opposés à ceux de Jansénius* (1682). Ver también Ch. BOYER, *op. cit.*, pp. 217-219.

exactamente lo que será la «naturaleza» escolástica de un Bayo o de un Jansenio. Dada esta «rectitud», Adán no necesitaba, para realizar definitivamente su destino, un socorro especial a más de los socorros que Dios le había concedido para cada uno de sus actos. Este socorro suplementario, que ahora nos es indispensable para ser salvados, lejos de comprender solamente las gracias prevenientes, consiste en todo el conjunto de los medios, *interiores y exteriores,* empleados por Dios para llevar infaliblemente a su elegido desde la justificación hasta la perseverancia final. Tal es el *adjutorium quo:* socorro que, siendo concedido por definición sólo a los predestinados, los libra del mal para siempre: *liberationis haec gratia:* socorro que, sin impedirles necesariamente caer durante su vida mortal en el pecado —nadie está dispensado de implorar cada día la remisión de sus deudas—, les impide permanecer en él hasta el fin, de abandonarse a «ese pecado que va a la muerte»[90]; socorro que da, en fin, no el querer simplemente, sino *querer perseverar*[91].

Jean Leporcq no es el único en sostener esta interpretación. Es también la del capuchino Charles-Joseph, autor de una traducción del *De correptione*[92] que apareció en 1683. Era ya, quizá con algunos matices, la del padre Annat[93], la de Petau y de Thomassin, etc.[94] «El

[90] «Mediante esta gracia, reciben una libertad tan grande que, aunque se vean obligados mientras viven en este mundo a combatir contra las codicias de los pecados, y que algunos se les escapen, sin embargo no se abandonarán nunca a este pecado que lleva a la muerte». Lo cual no significa tampoco que un futuro elegido sólo pueda cometer faltas ligeras: podrá caer en lo que llamamos estado de pecado mortal, cometiendo lo que san Agustín llama *crimina* (que él opone, como más graves, a los simples *peccata*): *Enchiridion*, c. 54-55.

[91] *De correptione*, c. 13, n. 39: *Haec de his loquor, qui praedestinati sunt in regnum Dei. Cf.* FÉNELON (*Oeuvres*, t. 2, p. 182). Ver *infra*, fin del cap. 3, nota sobre las dificultades del *De correptione*. Ver también BOYER, *op. cit.*, p. 226.

[92] P. 377: «Aunque san Agustín da efecto a la gracia de que habla aquí, no es que la naturaleza de esta gracia sea tener siempre efecto, como algunos han pensado; sino que habla aquí de la gracia de Dios, la cual es siempre eficaz y por consiguiente tiene siempre efecto».

[93] *Augustinus a Baianis vindicatus*, 1.7, c. 6, sect. 8.

[94] *Cf.* DANIEL, *op. cit.*, t. 2, pp. 270-283. En un sentido análogo, las tesis de los jesuitas de París, *Jesuitarum Parisiensium theses de gratia Christi Salvatoris*, 21 feb. a. 1685, 1: *Relicta regia via, quae in Augustini scriptis ostio tantummodo referato, valde manifesta est ad diverticula nova et periculosa divertit, qui docet gratia sanitatis et medicinalis verum et genuinum discrimen esse, quod gratiae sanae voluntatis in ejus libero arbitrio relinqueretur, ut eam, si vellet, desereret, aut ea, si vellet, uteretur; gratia vero lapsae aegrotaeque voluntatis, nullo modo in ejus reliquatur arbitrio, ut eam deserat aut arripiat, etc.* En Aug. LE BLANC (Serry), *Historia congregationum de auxiliis* (1700), appendix. col. 455-456.

socorro *quo,* dice este último, no es otra cosa que la multitud, la variedad, la conspiración, la proporción y la conveniencia de varios socorros, por los cuales la Providencia conduce y dirige a sus elegidos con tanta dulzura, sabiduría y fuerza que perseveran hasta el fin; o que, si caen, se vuelven a levantar infaliblemente de sus faltas»[95]. Merlin en su *Véritable Clef*[96] y las *Lettres d'un docteur de Sorbonne à un homme de qualité touchant les hérésies du XVII siècle*[97] la recogerán en el siglo siguiente. Es la que expondrá aún Zaccaria en su *Diatribe* sobre los dos socorros[98] y Bergier en su Diccionario[99]. Se han propuesto otras que se compenetran más o menos. Dios, se ha dicho por ejemplo, distribuiría hoy, además de los socorros iguales a los que recibió Adán *(sine quo non)* otras gracias aún *(quo)* infaliblemente eficaces. Este tipo de exégesis no parece sostenible. Se orienta más bien a corregir la doctrina de Jansenio que a ceñirse de cerca al texto de san Agustín, y comete el error de buscar en este texto, como hacía el mismo Jansenio, una solución directa al problema de la eficacia de la gracia. Estius no había tenido más suerte cuando se había esforzado por hacer coincidir el socorro *sine quo non* con la gracia habitual, y se comprende que después de haberse metido en una pista tan mala, el *Doctor fundatissimus* terminara por desanimarse: a fin de cuentas declara que se puede abandonar una distinción tan oscura, que no tiene a su favor la autoridad ni de los Libros Sagrados ni de otros Padres de la Iglesia, y que santo Tomás no ha seguido»[100]. Conclusión prudente en la práctica, pero con la que el historiador no se contenta.

Fénelon, por su parte, quiere mostrar ante todo que la distinción agustiniana no establece «una diversidad de especies» entre dos gracias,

[95] *Mémoires de la Grâce,* c. 60.

[96] 1732. P. 73: «El socorro *sine quo non* debe ser el orden de la Providencia que Dios guardaba en relación a Adán y a los ángeles antes de su pecado en la distribución de los medios de salvación, como el socorro *quo* es el orden de Providencia que Dios guarda ahora con respecto a los predestinados».

[97] T. 1. (1711). *Abrégé des sentiments de saint Augustin sur le système de Jansénius,* pp. 377-411: «Está demostrado con entera evidencia que san Agustín en los textos citados por Jansenio no ha pretendido de ninguna manera explicar la naturaleza de las gracias del estado presente: y que ha dado a conocer solamente la diferencia de la gracia dada a Adán para mantenerse en su estado con respecto a la gracia que nos es dada ahora para perseverar hasta el fin». *Cf.* pp. 391-392 y 397-398. Ver también el *Analyse de l'Augustin de Jansénius* (1721), p. 334: «No hay manera de explicar el socorro por el cual, *auxilium quo,* que no sea necesario buscar, más bien que entenderlo en el sentido de los Novadores».

[98] *Op. cit.,* sobre todo los caps. 2, 3 y 4.

[99] *Dict. de Théologie,* s. v. *Augustinianisme* (ed. de Besançon, 1830, t. 1, p. 261).

[100] *In I Sent.,* dist. 41, sect. 14.

«de manera que una por su naturaleza o esencia lleva con ella el buen querer del hombre, y la otra... deja al hombre a él mismo aún indiferente». En la primera *Lettre au Père Lamy sur la grâce et la prédestination,* adopta casi la interpretación de Leporcq, que por lo demás ha debido de consultar. Por el socorro *quo,* cree él, «Dios, predestinando en Jesucristo a ciertos hombres que nosotros llamamos elegidos, les prepara ciertos medios, que, sin llevar consigo el buen querer por su propia naturaleza o esencia, son, sin embargo, proporcionados a la necesidad de la voluntad humana, y tan capaces sea de persuadir al hombre sea de inspirarle el querer, que él querrá efectivamente»[101]. Algunos años más tarde, sin descartar esta manera de ver, Fénelon pone más de relieve la relación del *adjutorium quo* con la perseverancia final. Es en su grande *Instruction pastorale en forme de dialogues sur le système de Jansénius,* en donde trata extensamente la cuestión. Como siempre, hace gala aquí de un conocimiento profundo y matizado de su autor. Sin embargo, no da absolutamente cuenta de todo el pensamiento agustiniano, cuando hace consistir un poco estrechamente este socorro *quo* en una «pronta muerte» porque, dice, «como la vida es el mal, la muerte es la gracia de la liberación»[102]. Aunque apoye su explicación en un pasaje anterior del *De correptione,* en el cual san Agustín habla, en efecto, de los justos que, por la gracia de Dios, *mortis celeritate subtrahuntur*[103], Fénelon se engaña, o por lo menos corre el riesgo de engañarnos con un resumen demasiado abrupto, creyendo que «el gran Doctor limita evidentemente el socorro *quo* sólo al último momento», a este «momento decisivo en que el fin de esta vida encuentra a un hombre actualmente perseverante», al «mismo fin, que llega súbitamente por la misericordia de Dios»[104]. La *Lettre au Père Lamy* era más satisfactoria.

Sin embargo hay algo que debe retenerse de esta última explicación. En efecto, como san Juan cuando escruta las profundidades de las almas para distinguir en ellas, bajo las apariencias pasajeras, su actitud definitiva ante la luz, y como san Pablo cuando celebra las vías infalibles

[101] *Oeuvres,* t. 3 (Versailles, 1820), pp. 307-308.

[102] *Oeuvres,* t. 15 (París, 1823), pp. 380-464, DANIEL resume bien la doble explicación de Fénelon. Según él, el *adjutorium quo* «consiste principalmente en esta providencia favorable de Dios, que hace que todo coopere a la salvación de sus elegidos, a quienes sostiene o levanta mediante su gracia, les impide perderse o los reconduce cuando se han perdido, les hace morir o les conserva la vida según que él la crea útil para su salvación y se los lleva siempre en circunstancias felices»: *loc. cit.,* p. 280.

[103] *De correptione,* c. 7, n. 13. Y c. 8, n. 19: *...Sicut ergo coguntur fateri, donum Dei esse ut finiat homo vitam istam, antequam ex bono mutetur in malum.*

[104] *loc. cit.*

por las cuales Dios conduce a sus elegidos, san Agustín, en sus reflexiones sobre la gracia, abarca la vida humana con una visión sintética y, para juzgar de ella, se sitúa de buen grado *en el término*. Se trata en él tanto de un hábito de su pensamiento filósofo como del resultado de sus meditaciones escriturísticas. Es también, por así decirlo, un instinto de su genio místico. Es sabido cómo importa recordarlo cuando se aborda su doctrina relativa a la voluntad salvífica[105]. O, en otro terreno, cuando se estudia su doctrina de la Iglesia[106]. Es necesario recordarlo también para comprender plenamente este *adjutorium quo,* que va a concretarse pronto y cómo reunirse en el último socorro, el *donum perseverantiae:* como si Agustín siguiese en sí mismo, a medida que se acercaba a su término, las transformaciones de la acción divina en la continuidad de una llamada cada vez más apremiante[107]. ¿No conviene ya al «don de la perseverancia» esta definición del *adjutorium quo* que él da en el capítulo doce del *De correptione:* «el socorro que da la bienaventuranza»?[108] Atraviesa, incluso, en espíritu el último límite, de tal manera que en definitiva la oposición que subraya con tanta fuerza aparecerá no tanto entre el estado de Adán y el estado presente del justo, como entre el estado del paraíso terrenal y el estado del cielo. En efecto, en la misma página en donde se lee la distinción que Jansenio debía falsear como se ha visto, él escribe: *Prima libertas voluntatis erat, posse non peccare; novissima erit multo major, non posse peccare. Prima immortalitas erat, posse non mori; novissima erit multo major, non posse mori. Prima erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere; novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere.* Es este estado supremo, esta libertad, esta felicidad perfectas, esta eterna estabilidad, lo que en su *adjutorium quo* como en su causa san Agustín canta por anticipado[109].

[105] *Cf.* VAN CROMBRUGGHE, *La doctrine sotériologique de saint Augustin,* en *Revue d'histoire ecclésiastique,* (1904), p. 501.

[106] *De civitate Dei,* 1.19, c. 17: *Civitas caelestis vel potius pars ejus quae in hac mortalitate peregrinatur...*

[107] El *De correptione* es de 426; el *De praedestinatione sanctorum* y el *De dono perseverantiae* son de 428 ó 429. Agustín morirá el año 430. Esta aproximación entre el *adjutorium quo* y el *donum perseverantiae* es esbozado por DANIEL, *Défense de saint Augustin, loc. cit.,* pp. 218-282.

[108] N. 34. Todo el capítulo que sigue trata expresamente de la perseverancia final.

[109] *Op. cit.,* n. 33. Si, pues, Fénelon restringe demasiado el campo del *adjutorium quo* viendo en él una «muerte pronta» que pone al hombre «fuera de la tentación de la peregrinación» y asegura su salvación eterna quitándole el libre arbitrio, sin embargo ve bastante claramente cuando sostiene «que este socorro especial es el

El *adjutorium quo* es una gracia «de escatología ya presente»; es una gracia «que culmina en el don de la perseverancia final»; «la perseverancia final lo mide en su amplitud y define sus límites»[110].

Se puede decir que san Agustín resuelve de esta manera el doble problema que había planteado la controversia pelagiana. En el único concepto del *adjutorium quo,* une, en efecto, las dos ideas por las que ha luchado tanto: por una parte, la idea de que el hombre no puede alcanzar sin la gracia la perfección de la justicia, y por otra parte la idea de que, incluso con la gracia, no la puede alcanzar absolutamente aquí abajo. Cada vez más, bajo la acción de la controversia, la oposición entre el pecador y el justo, o entre el hombre de la ley antigua y el hombre de la ley nueva, dejaba espacio en su pensamiento a otra: la oposición entre el hombre que lucha en la tierra contra el mal y el que, en la «patria» está enteramente liberado. Dirá ya muy al final, en su obra inacabada contra Juliano: *Nec ipsa lex nova... testimonium est liberae, sed liberandae potius voluntatis*[111]. Como le ha sucedido en otros encuentros, es por medio de una exégesis de las más discutibles como realizaba este desarrollo doctrinal. En el tiempo en que redactaba sus *Quaestiones ad Simplicianum,* interpretaba aún del pecador la queja de san Pablo del bien, que a pesar de su buena voluntad, el hombre no tiene la fuerza de realizar[112]. Pero más tarde vino a pensar que esta dolorosa impotencia era también lo propio del cristiano, del mismo «hombre espiritual»[113]. Esta segunda interpretación, que prolonga y profundiza la primera más que reemplazarla, constituye todo el tema del tratado *De perfectione justitiae,* en el cual refuta a Celestius que pretendía que el hombre puede existir sin pecado. Su refutación no es una denegación pura y simple: pero ¿cuándo y cómo puede ser realizado este estado de perfecta justicia? He ahí lo que Celestius no ha comprendido. La última respuesta de Agustín será dada por el *adjutorium quo,* socorro gracias al cual nos es concedido *perficere bonum,* llegar *ad saturitatem justitiae,* poseer, por fin, perfectamente la salud del alma, la libertad, la caridad,

único don de la perseverancia final, que sólo es dado a los elegidos, por el único fin». Más exactamente Agustín no habla de él sino en función de los elegidos.

[110] A. SAGE, *Les deux temps de grâce, loc. cit.,* pp. 219-220 y 230.

[111] -L. 6, c. 15. Sale ya esta perspectiva en el n. 33 del *De correptione:* «Ahora bien, porque los últimos bienes serán más grandes que los primeros ¿significa esto que los primeros no fueron nada o poca cosa?».

[112] Quaest. 1, n. 11: *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio: istae voces sunt sub lege hominis constitui, nondum sub gratia; non enim quod vult facit bonum, qui nondum est sub gratia.*

[113] Escribirá en sus *Retractaciones,* 1.2, c. 2, n. 1: *Longe postea etiam spiritualis hominis (et hoc probabilius) esse posse illa verba cognovi. Cf. Contra Julianum pelagianum,* 1.2, c. 8-9, 1.3, c. 26.

lo cual evidentemente sólo puede darse en el cielo, *quando videbimus Deum sicuti est*[114].

En estas condiciones ¿es necesario hablar, con ciertos historiadores, de determinismo? ¿Es necesario agitar nuevamente el espectro de Manes? Sería igualmente justo habérselas con el Apóstol san Juan, de quien es conocida la doctrina sobre la oposición entre la luz y las tinieblas, sobre el hombre que, nacido de Dios, no peca más[115], sobre el juicio ya pronunciado, sobre aquellos que se van «porque no eran de los nuestros...»[116]. Como el Evangelista, cuya mirada de águila se ha prolongado en la suya, san Agustín ve, en el instante presente, más que su realidad de instante; se niega a considerar una realidad pasajera de otra manera que en su relación con el estado definitivo. Pero está lejos de reducir por lo mismo a vanos fantasmas las vicisitudes de este mundo, con las alternativas de bien y de mal que se suceden en las conciencias; él espera o teme, hasta la última hora, las conversiones o las perversiones, siempre posibles[117]. Reconoce con san Pablo la dualidad insuperable que es la del cristiano en este siglo: *Aliud quippe volumus quia sumus in Christo, et aliud volumus quia sumus adhuc in hoc saeculo*[118]. En caso necesario sabe distinguir los dos puntos de vista del tiempo y de la eternidad, y manteniendo la excelencia del segundo, que es el de la presciencia divina[119], no deja de reconocer la realidad del

[114] *De perfectione justitiae,* n. 7-9; n. 16: *quod neque nos negamus; quando autem possit, et per quem possit, hoc queritur;* c. 17 ss. Se sabe que esta idea agustiniana de la justicia, que se opone a la idea pelagiana de la impecancia, es considerada por MERLIN, el continuador a veces demasiado sutil de Peteau, como la Verdadera llave de las obras de san Agustín contra los pelagianos (título de la primera parte de la obra titulada: *Réfutation des critiques de M. Bayle sur saint Augustin,* París, 1732). Como Jansenio a propósito del *adjutorium quo,* él dice, en la presentación de su obra al lector, haber hecho allí un «descubrimiento» cuyas «felices y sólidas consecuencias» deben esclarecer la doctrina agustiniana hasta en sus menores detalles. Ver también *Mémoires de Trévoux,* diciembre 1736; pp. 2605-2616.

[115] El autor de *Exercises du Pénitent* (1737) se apoya en el texto de san Juan: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit.*

[116] *1 J* 2, 19; 3, 9; *J* 3, 18.

[117] *De correptione,* n. 26 y 40. El *adjutorium quo,* si no impide los desfallecimientos pasajeros, establece finalmente en un estado de impecabilidad: ahora bien, se acaba de ver que san Agustín no admite que semejante estado sea posible en la tierra. Ver aún *Enchiridion,* c. 54-55; *Epistulae ad Galatas expositio,* n. 47; *Expositio quorumdam propositionum ex epistula ad Romanos,* c. 13; *In Joannem,* tract. 1, n. 6, etc.

[118] *In Joannem* tract. 81, n. 4 (CCL, 36, 531).

[119] *In illa ineffabili praescientia Dei multi qui foris videntur, intus sunt, et multi qui intus videntur, foris sunt.*

primero[120]. Es un tema frecuente en él, y que se encuentra en el *De correptione*[121]. Comentando la palabra terrible de san Pablo: *Dedit eos in reprobum sensum,* explica: «*Ea est caecitas mentis; in eam quisquis datus fuerit, ab interiore Dei luce secluditur;* sed nondum penitus cum in hac vita est»: mientras no se levante el octavo día, que es el día del juicio y de la consumación, la alternativa de las tinieblas y de la luz no cesa[122]. Los que repetirán sus profundas fórmulas para extraer una teoría desesperante sobre «la estabilidad de la justicia cristiana»[123], atestiguarán su impotencia para levantarse hasta la cumbre desde donde domina, sin negarla, la dispersión del tiempo. Por eso Tauler parece haber pronunciado las palabras que dirigía a ciertos auditores que no entendían a su maestro Eckhart: «No hace mucho un doctor nos ha hablado de estas cosas, pero vosotros no lo habéis comprendido. El os hablaba desde el punto de vista de la eternidad, vosotros lo habéis entendido desde el punto de vista del tiempo»[124].

«Mucha gente, prosigue Tauler, lo comprendió según sus sentidos, y se convirtieron en hombres envenenados».

[120] *Sunt filii Dei qui nondum sunt nobis et jam sunt Deo; et rursus sunt quidam qui filii Dei propter susceptam vel temporaliter gratiam dicuntur a nobis, nec sunt tamen Deo, De baptismo,* 1.5, n. 38; 1.4, *In Joannem* tract. 45, n. 12. *In epist. primam Joannis* tract. 3, n. 4, 5, 8, 9. *De perfectione justitiae,* n. 39. *Cf. Epistulae ad Gal. expositio,* n. 47, etc.

[121] C. 9, n. 20 (Pl. 44, 928).

[122] *In psalm.* 6, n. 8; ver todo el sermón.

[123] Así este cántico de los *Exercises du Pénitent,* p. 478:

Ceux qui vont a Jésus se plaindre
Sentent leurs maux fuir à sa voix;
Mais que la rechute est à craindre!
Il n'en guérit aucun deux fois.

(Los que van a Jesús para quejarse sienten sus males huir a su voz; pero ¡cómo debe temerse la recaída!, él no cura a nadie dos veces). O el mismo NICOLE, ordinariamente tan moderado: *Essais de morale,* 12.º volumen, sobre la Epístola de la sexta dominica de Pentecostés, n. 8.

[124] *Sermón para la vigilia de Ramos.* Trad. Hugueny, t. 1, 1. 297 (en la ed. Noël, t. 2, p. 349). «Lo más imponderable en Agustín, ha escrito E. PRZYWARA, está en el ritmo y cae con él». (Citado por H. URS VON BALTHASAR, introd. a san Agustín, *Le visage de l'Eglise,* tr. fr. 1958, p. 19. Esto es verdad, no solamente de su estilo, sino de su mismo pensamiento).

III. JANSENIO

(CONTINUACIÓN)

En la introducción al tomo décimo de su *Augustinus*, Jansenio, definiendo el método de la teología, gime por los desastrosos efectos que produce la intrusión de la razón filosófica, madre de todas las herejías, y le opone la «memoria», o el estudio de la Tradición. Varios antes de él, especialmente Bérulle, habían soñado con una renovación de la teología mediante unos caminos más simples y más espirituales. En la misma Lovaina, desde Erasmo, los abusos de la escolástica habían dado lugar a más de un intento de reforma. Más antiguamente aún, humanistas franceses como Clamanges, Fichet o Gaguin habían querido vincularse de nuevo con la tradición de los san Bernardo y los Alcuino, inspirada en san Agustín[1]. Pero la originalidad de Jansenio consiste en reaccionar contra la escolástica con un espíritu de sistema muy escolástico y en comprender la tradición que él quiere rehabilitar en un sentido no solamente estricto sino estrecho.

El repudiaba en bloque a los «chillones de la Escuela», culpables de haber introducido un «extraño laberinto de opiniones» y «haber corrompido la teología» de tal manera que es una maravilla que toda la Iglesia no se haya hundido en el error detrás de ella. Sólo el «antiguo estilo» era a sus ojos «el de la verdad», y este estilo era solamente el de

[1] *Cf.* Henri GOUHIER; R. GUELLY, estudio citado, RHE, 37 (1941). L. WILLAERT, *Les origines du Jansénisme dans les Pays-Bas catholiques* (1948). Et. GILSON, *La philosophie au moyen-âge* (Ed. de 1944), pp. 749-753. Anthony LEVI, *La psychologie dans facultés au XVIIe siècle, loc. cit.*, pp. 301-302.

san Agustín[2]. Su culto por el doctor de Hipona, este «espíritu divino», este «doctor de los doctores», procedía de un entusiasmo exclusivo. Bayo no había desdeñado instruirse en algunos otros latinos; incluso había creído poder alegar en alguna ocasión la autoridad de un san Ireno o la de un san Cirilo de Alejandría[3]. Pero Jansenio es más intransigente. Delante de su menosprecio de los Padres griegos, Isaac Habert gritará: *Non solum indignor, sed etiam obstupesco!*[4] En efecto, nada cuenta, literalmente, para Jansenio, fuera de la enseñanza de Agustín: es el único sol en el cielo de la doctrina; sólo él ha elucidado los cuatro grandes misterios de la fe: Trinidad, Iglesia, bautismo y gracia. Se le debe comparar con san Pablo y san Juan. Así como san Juan ha explicado la divinidad del Verbo, él ha explicado la gracia de Cristo, en la cual se funda todo el Nuevo Testamento. Su obra es un verdadero Evangelio, que se debe leer con la misma humildad, la misma sumisión de espíritu con que se leen las Escrituras. Ninguno de los antiguos Padres ofrece algo que le sea comparable[5]. Jansenio confiesa haber sido cogido, al leerlo, *sacra quadam admiratione et pavore.* Se juró consagrar su vida a difundir la luz que ha recibido de él[6]. Mediante un procedimiento de reducción del cual nuestro siglo ha experimentado un análogo, desde el momento en que san Agustín posee eminentemente todas las cualidades características de los demás Doctores, en vez de dispersar su esfuerzo de búsqueda, Jansenio estudiará la verdad solamente en él; y de la misma manera que no consultará a los Padres antiguos, tampoco se preocupará de los teólogos venidos después. San Agustín ha fijado los límites más allá de los cuales no pueden hacer otra cosa que equivocarse aquellos que se aventuren; si se aceptan los pocos puntos definidos desde entonces por la autoridad de la Iglesia, todo lo que se le ha escapado de las profundidades de la revelación, se nos escapará siempre: en él, por tanto, Jansenio oirá a toda la tradición[7].

[2] A. Saint-Cyran, 5 marzo 1621 (Orcibal, pp. 69-70). Estas maneras de decir engañan aún a algunos historiadores, para quienes «la antigua teología» o «las viejas tradiciones teológicas» parecen confundirse con el agustinismo, y el agustinismo, por lo menos el del siglo XVII, con la doctrina de Jansenio.

[3] A. Morillon, 23 diciembre 1567 (Roca, p. 362). *De prima hominis justitia,* 1.1, c. 1. (Gerberon, t. 1, p. 50).

[4] *Theologiae graecorum Patrum...,* p. 2.

[5] *Augustinus,* t. 2, Liber proemialis, c. 7 a 30 (pp. 7-28); t. 3, *De gratia Christi Salvatoris,* 1.6, proemium (pp. 253-255). FÉNELON le reprochará este exclusivismo: *Instruction pastorale...,* 17 carta (*Oeuvres,* París, 1823, t. 16, pp. 3-60).

[6] *Augustinus,* t. 2, Lib. proem., c. 17 (p. 16 E). A Saint-Cyran, 14 octubre 1619, 15 octubre 1620, 11 febrero 1622 (Orcibal, pp. 58, 65, 110), etc.

[7] *Augustinus,* t. 2, Liber proem., c. 11: *...cum inter omnes Ecclesiae Patres ac Doctores unus ille sit, etc.* (p. 12 BC); c. 23: *...nemo limites illius (theologiae*

Unum (Augustinum) pro omni materia theologica sufficere aiebat[8]. Se nos asegura incluso que a fuerza de leerlo había llegado a sabérselo de memoria...[9] En todo caso, a pesar del ejemplo que Bayo le había legado *—attentione acri et adnotatione diligenti—*[10] no siempre ha sabido leerlo. En cuanto a sus discípulos, imitando su exclusivismo[11], la mayoría no leerá ya el antiguo doctor sino por los ojos del «nuevo Augustín»[12]. En su seguimiento, todo el partido se irá proclamando: «¡la celeste doctrina de san Agustín!» como en otro tiempo los judíos gritaban: «¡el templo del Señor!, ¡el templo del Señor!»; pero a menudo no lo entenderán mejor de lo que los judíos cegados comprendían las Escrituras[13].

No debemos pues sorprendernos, si observamos con qué espíritu y bajo el imperio de qué preocupaciones Jansenio abordaba a su autor. «El fondo doctrinal del jansenismo, se ha dicho, no es propiamente hablando una visión particular sobre la predestinación, ni siquiera sobre la libertad: es una concepción optimista del estado normal de la criatura racional»[14]. En qué consistía este «optimismo» (la palabra no está quizá

christianae) notitiae... propius invenisse videtur ac fixisse, quam Augustinus, quos terminis ab illo fixos, qui accuratioris alicujus doctrinae praetextu, praetergredi nituntur, nimium felices habendi sunt, si non in humanarum opinionum labyrinthis sine tali duce aberrantes, proprias imaginationes pro scientia ex fide derivata mirentur... ...quidquid scientiae ex fidei fundamentis per rationem eliciendae sanctum istum latuit, etiam posteros latuisse (arbitrandum est)... (pp. 20-21), etc.

[8] *Synopsis vitae auctoris, (Augustinus,* init.).

[9] *Renversement de la religion...,* t. 1, p. 478.

[10] *Synopsis vitae auctoris.*

[11] Jansenio, escribirá uno de ellos, fue suscitado por Dios *ut fax veritatis ab Augustino in Ecclesia accensa, ut humanae philosophiae nebulis seorsim involuta, restitueretur, et caligines illae dissiparentur, et S. Augustinus splendori suo redderetur. In exam. proposit. excerpt.,* 4 (citado por Fr. ANNAT, *Augustinus a Baianis vindicatus,* 1652, p. 438).

[12] Habiendo querido vengar Habert la ortodoxia de los Padres griegos y habiendo dado unas citas molestas al partido (*Theologiae graecorum Patrum vindicatae circa universam materiam gratiae,* 1646), GERBERON replicará, *Histoire générale du jansénisme,* t. 1 (1700), p. 185: «Habert había olvidado que era hijo de la Iglesia latina, y que la Iglesia latina no envía a sus hijos a los Padres griegos, sino a san Agustín para saber lo que deben creer sobre los misterios de la gracia». (*Cf.* DTC, t. 8, col. 469, art. *Jansénisme*). Los siglos anteriores ofrecían unos ejemplos análogos. Al decir de Richard SIMON, Thomas Bradwardine (1290-1349), «uno de los más exagerados y rigurosos tomistas que hayan existido jamás», «tenía un soberano menosprecio para los Padres griegos»: *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques de M. Du Pin* (1730).

[13] FÉNELON, *loc. cit.,* pp. 122 y 131.

[14] J. PAQUIER, *Le Jansénisme* (1909), p. 130.

bien escogida), ya lo hemos visto. San Agustín, lo hemos visto también, tomaba las cosas desde otro sesgo. En toda su lucha contra Pelagio, su punto de partida se encontraba en la humanidad concreta en su estado presente, y tal era ya el método que empleaba en el tiempo en que, reflexionando sobre su propia historia, venía a criticar las concepciones maniqueas o neoplatónicas como erróneas o impotentes: las *Confesiones* son de ello el vivo testimonio. Por otra parte, su genio metafísico se desplegaba libremente, para tratar de Dios, de la criatura, de la predestinación, de la Providencia, sin restringir su perspectiva a tal cual estado del hombre[15]. Si fue llevado, como había hecho san Pablo, a tratar del primer hombre y del estado de inocencia, fue como contraste con la situación presente: lo que dice de ello no rige su doctrina, sino que más bien toma el aspecto de tesis derivadas. En antropología, su campo de observación directo y su verdadero centro era, lo mismo que para san Pablo, el hombre pecador o levantado por la gracia de Cristo[16]. La perspectiva de Jansenio, siempre particular, es exactamente inversa, como permite darse cuenta de ello una simple ojeada al plan del *Augustinus*. Según un procedimiento que, en los teólogos medievales había prevalecido sobre todo como un artificio de exposición, pero que este despreciador de los teólogos de escuela les toma prestado y en el cual se deja prender, pone en primer lugar como tesis el estado de Adán y determina *a priori*, según unas visiones filosóficas no criticadas y muy alejadas del agustinismo, el papel que debía desempeñar entonces la gracia. Ahora bien, como esta tesis es falsa —ya que el «optimismo», o más bien el naturalismo que la caracteriza viene en línea directa de Bayo—, toda su doctrina queda viciada por ello.

En efecto, una vez admitido como punto de partida que el paraíso terrenal estaba colocado bajo el régimen —considerado como ideal— de una gracia suficiente, de la que el hombre disponía como de un instrumento, ya no queda ningún medio para evitar en nuestro mundo actual la gracia eficaz por sí misma, a menos de ir a parar al error semipelagiano. Pues la gracia medicinal no puede ser ya concebida como si viniera verdaderamente a *curar* y *liberar* la voluntad: quedando exterior a ella, viene a ocupar su lugar. Si no se le atribuye todo, se atribuye necesariamente a la voluntad alguna cosa fuera de ella. Dilema temible, en el que los jansenistas no fueron los únicos en embrollarse.

[15] *Cf.* P.-J. THONNARD, *La prédestination augustinienne, Revue des études augustiniennes*, 10 (1940), pp. 97-123.

[16] Más aún que este problema de la gracia y del sobrenatural, esta observación es importante para reducir a su justo alcance la autoridad de san Agustín en las cuestiones referentes a los orígenes humanos, el paraíso y el primer pecado.

Los dos casos simétricos de Malebranche y de Thomassin nos lo muestran, bajo formas por lo demás atenuadas.

Mediante su *Traité de la Nature et de la Grâce* (1680), Malebranche esperaba «hacer volver a mucha gente que ha caído en la opinión de Jansenio»[17]. También él opone a la «gracia del Creador» la «gracia de Jesucristo». La primera fue una «gracia de luz»; la segunda es una gracia de «sentimiento» o de «delectación»: pues la luz «no puede curar a un corazón herido por el placer; es necesario que este placer cese, o que otro le suceda»; para sacar al hombre pecador de su miseria era necesario «oponer la gracia de sentimiento a la concupiscencia». Pero mientras «la luz nos deja interiormente a nosotros mismos, el placer presiona sobre nuestra libertad», la «disminuye», llevándonos a «amar el bien más bien mediante un amor de instinto y de ardor que por un amor de elección y de razón». Por consiguiente, mientras que la gracia del Creador iluminaba a un hombre perfectamente libre, la de Jesucristo es eficaz por sí misma en el hombre debilitado. Pero, «como la concupiscencia no ha destruido enteramente la libertad», esta gracia, eficaz por sí misma, no tiene que ser eficaz hasta el fin: «no es enteramente invencible»; oponiendo «placer a placer» o bien «horror a horror», nos libera, «nos vuelve casi al equilibrio, y por este medio nos hallamos en estado de seguir nuesta luz en el movimiento de nuestro amor»: entonces podemos merecer, yendo «por decirlo así, más lejos» de lo que estamos, «invenciblemente empujados por el placer», obrando por «un amor puro y razonable»[18].

Después de haberse esforzado por impedir la publicación del *Traité*, Arnauld debía encarnizarse contra él, en una controversia que duró más de doce años, hasta 1694. Según Arnauld, Malebranche cae primero «en la herejía de Lutero, con su amor de instinto y de sentimiento», después «en la de Pelagio, con el movimiento de amor libre y de razón», de ahí se sigue que «nuestros méritos no son dones de Dios»[19]. Impulsado por Bossuet a escribir una *Réfutation du système du Père Malebranche sur la Grâce*[20], Fénelon observa con más sutileza que el oratorio se hace de

[17] *Correspondance inédite* (ed. E.-A. Blampignon, 1862), p. 9, al abbé B.: «Se verá, creo, que se ha disputado ya bastante sobre este problema sin llegar a entenderse».

[18] *Traité...*, Segundo discurso, 21-31; Tercer discurso, 13, 18-23, 29, 34.

[19] Resumido por Ginette DREYFUS, *Malebranche, Traité..., Introduction philosophique* (1958), pp. 113-116. Malebranche replicará que, por el contrario, sus principios arruinan estas dos herejías hasta sus fundamentos.

[20] 1687; permaneció inédita hasta 1820, quizá porque Bossuet, que al principio trataba a Malebranche de herético, se había reconciliado entonces con él. Acerca del detalle de la historia y acerca del fondo de las cosas, se consultará la tesis del padre

la gracia una idea demasiado estrechamente paralela a la idea de la concupiscencia; desde este momento, queriendo evitar el error de Jansenio, se halla arrojado en una posición inversa y sostiene que para ser meritoria nuestra acción debe ir más lejos de lo que le empuja la delectación preveniente, de manera que avancemos por nosotros mismos hacia el verdadero bien. Combatido por todos lados, incluido en el Indice, el *Traité* fue condenado en 1689-1690, y uno de los considerandos destaca como «particularmente grave» su conformidad con el molinismo y el quietismo[21]. Observemos, con todo, para no atribuir a Malebranche una posición groseramente antitética del jansenismo, que al decir que el consentimiento debe ser el hecho de la voluntad sola, allí en donde cesa la delectación preveniente (y necesitante), no quiere decir «el querer y el obrar», sino solamente «el consentimiento al querer y al obrar»: pues se guarda de olvidar que el querer y el obrar son de Dios. Mediante su consentimiento, la voluntad que obra se deja pues ir simplemente allí a donde Dios la lleva[22]. Además —y tocamos aquí uno de los puntos fundamentales, subyacente por todas partes a nuestro estudio—, la concepción de Malebranche de la naturaleza se acerca mucho a la concepción agustiniana; por lo menos se acerca más que la de Jansenio y de la mayoría de los escolásticos; se podría decir, sin traicionar su pensamiento, que la naturaleza que, para merecer, debe avanzar más lejos de lo que es empujada por la gracia medicinal, en realidad no hace más que tomar de otra gracia, más radical y más íntima, la fuerza de este nuevo impulso. Sea lo que fuere sobre estos distintos correctivos, se confesará sin embargo que la posición de Malebranche es por lo menos «delicada»[23] y que no es él tampoco un intérprete absolutamente seguro de san Agustín. Leyéndolo como cartesiano, de la misma manera que Jansenio lo leía, a pesar de que

Yves de MONTCHEUIL, *Malebranche et le Quiétisme* (1946), así como la Introducción señalada por Mlle. G. Dreyfus.

[21] G. DREYFUS, Introduction..., apéndices 1 y 2 (pp. 166-173). Sobre la idea inversa que Malebranche y Fénelon se hacen del amor puro: Y. de MONTCHEUIL, *op. cit.*, pp. 309-324, «L'argument de la grâce». *Cf.* Ely CARCASSONNE, *Fénelon, l'homme et l'oeuvre* (1946), p. 124.

[22] Quedaría por saber, sin embargo, si semejante distinción, que hace del consentimiento (al que es asimilado el libre arbitrio) algo completamente negativo, es plenamente inteligible.

[23] Yves de MONTCHEUIL, *op. cit.*, p. 324; «Lo que es dado a la intensidad de la delectación es quitado a la libertad. En el estado actual del hombre, mérito y peligro van de par. Malebranche queda preso, pues, entre el temor de exponer demasiado al hombre y el de disminuir su mérito, fuente de su futura dicha. El punto de equilibrio es difícil de encontrar.».

estuviera resentido contra ellos, como escolástico ¿no era inevitable que, como Jansenio, le traicionara un poco?[24]

Por su parte, Thomassin, luchando contra la misma dificultad, resumirá en los términos siguientes la oposición tal como él la observa entre naturaleza inocente y naturaleza caída: *Adamo certe adhuc stanti permiserat Deus clavum et moderamen omne sui, et perseverantiam denique finalem. Atqui, nulla ex eis rebus metimus merita, quae non nostra posita sunt in potestate. Angeli denique et Adamus auxiliis sibi concessis moderabantur, nunc illa nobis moderantur*[25]. Se reconoce ahí, con un latín más conforme quizás al gusto del gran siglo que terminaba, la distinción de los dos socorros *sine quo non* y *quo*, pero con un matiz que le inclina esta vez al sentido de Jansenio. Sin duda, el «sabio mediador del Oratorio»[26] concibe muy diferentemente que el teólogo de tendencias sectarias la eficacia de lo que él llama aún el *insuperabile adjutorium*, de manera que la semejanza es menos real de lo que parece a primera vista. Con todo, es innegable que aún ahí, y en el sentido inverso de Malebranche, se ha roto el equilibrio.

Que se inclinen por un lado o por otro, se encuentra siempre, más o menos pronunciada o latente, la misma suposición inicial respecto a la situación de Adán, regida por la misma idea —el mismo error— sobre el papel de la gracia en relación al libre arbitrio. A fin de cuentas, se trata de un error sobre el mismo sobrenatural, sobre el misterio de la adopción divina. Se trata siempre, confesada o no, dominante o insinuada, de la tesis naturalista: la naturaleza creada es considerada como perfecta en sí misma, no necesariamente fuera de todo socorro divino (Bayo y sus discípulos exigen precisamente este socorro), sino fuera de esta relación a Dios que le abre y que la exalta por encima de sí misma. Pero Jansenio, lógico rígido, ha llevado la tesis hasta el extremo, sea en su principio, sea en sus consecuencias. Su «optimismo» supralapsario ha determinado su pesimismo práctico. Como san Agustín ha tomado a la letra las palabras de san Pablo: «Después de

[24] Ver aún Henri GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (1926), pp. 142-156. Lucien LABBAS, *La grâce et la liberté dans Malebranche* (1931). Geneviève RODIS-LEWIS, *Nicolas Malebranche* (1963), pp. 244-254.

[25] *Consensus scholae de gratia* (en la ed. Vives, t. 6, p. 56). Thomassin añade: *Nostrum ergo nunc aliquid minus est, nec tanti est meritum nostrum, ubi Deus centies a nobis repulsus, a nobis repugnando fatigatis vix tandem extorquet assensum. Cf. Dogmata theologica*, praefatio: *Non perseverante enim Adamo in ea quam acceperat gratia..., opus fuit... alio ac validiore gratiae adjutorio, quo qui donaretur, invictissime perseverarent.* (T. 1, p. 6).

[26] Así le llama les *Nouvelles ecclésiastiques*. *Cf.* Pierre CLAIR, *Louis Thomassin, étude biographique et bibliographique* (1964), p. 79.

haber sido liberados del pecado, habéis sido hechos esclavos de la justicia», sin notar de la misma manera que Agustín el correctivo que sigue en seguida en el Apóstol: «Hablo a la manera de los hombres, por causa de la debilidad de vuestra carne»[27]. Es sobre las ruinas de la naturaleza en otro tiempo señora de sí misma donde él ve reinar hoy la gracia de Dios.

Pero ¿es realmente, en el sentido cristiano de la palabra, la gracia? Tan pronto instrumento en las manos soberanas del hombre, como fuerza invasora que suple toda actividad natural y reduce aquel a quien «libera» a una nueva esclavitud, ¿cómo se puede reconocer en ella esta iniciativa del Amor creador que viene, para hacerla eficaz o para darle su primera rectitud, ante del esfuerzo humano que El mismo ha suscitado, y obrando la unión maravillosa de la cual la Encarnación del Verbo ofrece a la vez la prenda y el modelo supereminente?[28] Sin embargo, éste era, ante todo, a los ojos de Agustín, el misterio de la gracia, misterio que reviste unas modalidades distintas, pero que sigue idéntico en su fondo en los distintos estados de la humanidad. El hombre y Dios no eran para él dos fuerzas en presencia ni dos individuos extraños. Conocía la Trascendencia divina; había experimentado incluso la instintiva repulsión del pecador y del ser modelado de la nada que dobla, si se puede decir, la distancia que separa naturalmente el finito del infinito. Pero con san Juan, con todos los cristianos humildes, creía en el Amor. Había experimentado incluso la fuerza irresistible de su llamada, capaz de frenar todos los abismos. Finalmente, entre la naturaleza y la gracia, no se trataba para él de oposición, sino de inclusión; no de lucha, sino de unión. No se trataba para el hombre de anonadamiento, sino de unificación íntima y de transformación. Un gran principio lo dominaba todo, en el que se expresaba su alma: *Deus interior intimo meo*. Desde este momento,

[27] *Rom.*, VI, 18-19. San AGUSTÍN, *Enchiridion*, c. 30: *Ad juste faciendum liber non erit homo, nisi a peccato liberatus, esse justitiae caeperit servus. Ipsa est vera libertas propter recti facti licentiam, simul et pia servitus propter praecepti oboedientiam.* Igualmente Bayo, en su legalismo, tomaba a la letra la expresión *lex fidei* de *Rom.* IV, 27; por el contrario san AGUSTIN, *De spiritu et littera*, c. 10.

[28] En su instinto de espiritual, SAINT-CYRAN se unía más que Jansenio a la tradición auténtica. *De la grâce de Jésus-Christ:* «Dios asocia la voluntad que hace el bien a la unidad, de su operación, y se puede decir de Dios operante por la potencia de la gracia con el alma y por el alma, que sus obras son indivisibles y son propias de Dios y del alma, como todos los teólogos dicen: *opera sanctae Trinitatis ad extra sunt indivisa...*» (Orcibal, pp. 238-239). Como san Bernardo y como BÉRULLE (*Grandeurs de Jésus*, discurso 7, n. 4), él cita *1 Cor* 6, 17: *Qui adhaeret Domino, unus spiritus est. Cf.* ORIGENES, *In 1 Cor*, fragm. 39, 60 (*Journal of theological Studies*, 9, p. 510).

para él como para san Pablo, incluso en nuestro mundo caído —en este mundo en donde la mala codicia se adhiere tan fuertemente a nuestro ser que es, por así decir, lo que tenemos como más propio—, convirtiéndose en santa codicia para mejor triunfar de la otra[29], la gracia de Jesucristo no resulta por lo mismo simétricamente inversa a ella. Le sigue siendo opuesta en sus principales caracteres: no exterior al espíritu, sino interior; no disgregante, sino recogedora; no cautivadora, sino verdaderamente liberadora. El *amor justitiae* que engendra es de una naturaleza completamente distinta que la tiránica atracción de las pasiones[30]. He ahí porque, sin retirar nada de la acción de Dios, san Agustín puede decir: *Adjutor noster Deus dicitur* (Psalm. XLI, 9), *nec adjuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur*[31]; y aún, a propósito de la conversión y del acto de fe, después de haber mencionado los socorros exteriores e interiores venidos de Dios: *Profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus praevenit nos; consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, propriae voluntatis est*[32]. Así adquiere toda su fuerza y todo su sentido una afirmación como ésta: *Secundum gratiam Dei, non contra eam, libertas defenditur voluntatis*[33].

No estaba todo dicho, pues, cuando, después de san Agustín, se había planteado la dicotomía: *caritas — cupiditas*. Era necesario aún comprenderla, y no atribuir a la caridad los rasgos de la codicia.

Es sobre todo aquí que las palabras son engañosas. «Arnaud no se equivocaba», escribe Jean Laporte, «cuando reivindicaba para los discípulos de san Agustín haber comprendido, mejor que ninguna otra escuela teológica, esa idea de la caridad o del amor, que constituye la esencia de la religión cristiana y, añadía, su belleza[34]. Desde luego, esto no significa que por haber reivindicado en favor de la caridad un lugar

[29] *Contra Julianum, opus imperfectum*, 1.2, c. 217: *ut delectatio peccati justitiae delectatione vincatur.*

[30] *Contra duas epistulas Pelagianorum*, 1.1, c. 10, n. 22: *cum ipsa delectatio boni, qua etiam non consentit homo ad malum, non timore paenae sed amore justitiae (hoc est enim condelectari) nonnisi gratiae deputanda sit; cf. De correptione*, n. 4: *cum dilectione et delectatione justitiae.*

[31] *De peccatorum meritis*, 1.2, c. 5, n. 6.

[32] *De spiritu et littera*, c. 34, n. 60. Fórmulas tan claras no se encontrarán en el *De correptione*, en donde el pensamiento se convierte en más unilateral; pero no serán contradichas, y se puede distinguir la idea bajo estas palabras del número 4, por ejemplo: *...Intelligant, si filii Dei sunt, spiritu Dei se agi (Rom.*, 8, 14) *ut quod agendum est agant... Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant.*

[33] *De correptione*, n. 17.

[34] *Pascal et la doctrine de Port-Royal*, en *Revue de métaphysique et de morale*, 1923, p. 261.

eminente se deba condenar el jansenismo, y el *Dictionnaire des livres jansénistes* estaba por lo menos mal informado cuando le reprochaba decir que la ley cristiana es la ley de caridad[35]. El venerable Vincent Huby no es jansenista por haber dicho: «El paraíso es el reino de la caridad, y sólo la caridad puede abrirlo»[36], ni san Ignacio de Loyola, quien escribía: «La caridad, sin la cual no se puede obtener la vida eterna, es ese amor que nos hace amar al Señor nuestro Dios por sí mismo y las otras cosas por su amor»[37]. ¡Ojalá todos sus hijos lo hubieran recordado mejor en sus especulaciones teológicas! El jansenismo no es más condenable por haber celebrado los encantos victoriosos de la celeste delectación: un antijansenista, jesuita también, el beato Claude le Colombière, las celebraba con él[38], y de modo parecido, en nuestro días, el padre Rousselot[39]. Hasta ahí, por una y otra parte, se entienden sin dificultad, bajo el común patronazgo de san Agustín. Si la expresión de *gratia victrix,* que Jansenio pretendía haber leído *non raro* en sus obras[40], no parece encontrarse en ellas, en cambio es de él la expresión *delectatio victrix*[41]. Pero una metáfora no es una teoría. ¿Cuál es la naturaleza exacta de esta «delectación»? ¿De dónde viene? ¿Cómo triunfa? y ¿sobre qué o sobre quién?, ¿en qué consiste su éxito? Otras tantas cuestiones que implican múltiples puntos de doctrina, y a las cuales el «discípulo» no responde siempre de la misma manera que el maestro.

Para descartar aquí el abuso que se reprochó a los jansenistas, no es necesario recorrer a la interpretación que fue la de Fénelon, según la cual san Agustín, en los textos en donde habla de la delectación victoriosa, no querría hablar nunca más que de una delectación consecuente a la elección deliberada de la voluntad, o por lo menos que coincide con esta elección deliberada: sólo se trataría del «querer libre y meritorio que es imperado»[42]. La interpretación, que es repetida por el

[35] Edición de 1755, t. 2, p. 59; crítica de un escrito de 1720 sobre las Epístolas y los Evangelios del domingo.

[36] *Oeuvres* (1761), p. 234.

[37] Carta a Martín García de Onaz, junio 1532.

[38] Sermón para Pentecostés, 3.er punto.

[39] *La grâce d'après saint Paul et d'après saint Jean,* en *Mélanges Granmaison, Recherches de science religieuse,* 1928.

[40] *De gratia Christi Salvatoris,* 1.2, c. 24 (t. 3, p. 82); *cf. Liber proemialis,* c. 21 (t. 2, p. 19).

[41] *De peccatorum meritis et remissione,* 1.2, c. 19, n. 22: *Intelligemus Deus etiam sanctis aliquando non tribuere certam scientiam vel victricem delectationem, ut cognoscant non a se sed ab illo eas esse.*

[42] *Lettres sur la grâce et la prédestination,* carta 1, q. 2 (*doc. cit.,* p. 302).

Dictionnaire des livres jansénistes[43], y, lo que es más curioso, sostenida por el mismo Arnauld —quien en este punto acaba oponiéndose formalmente a Jansenio—[44], es sin duda un poco forzada, aunque no deje de tener algún fundamento en los textos[45]. El acento puesto sobre el elemento de deliberación no parece muy compatible con el movimiento espontáneo del querer tal como lo entiende san Agustín. Aunque con una intención distinta, semejante interpretación supone un menosprecio análogo al de Jansenio, que insistía en el carácter no deliberado de la *delectatio agustiniana*[46] y, prácticamente, la identificaba con la gracia. Jansenio «ha cometido el error inicial de realizar aparte, como cosas, los diferentes momentos de un análisis que son inseparables en realidad»; «razona siempre como si la *delectatio* fuera, en la voluntad, un peso diferente de la misma voluntad». Para él, «la delectación es causa de la volición»: para algunos de sus contradictores, parece que sea el efecto. Etienne Gilson se expresa con más precisión cuando nos dice que, «según san Agustín, la delectación no es más que el amor, el cual a su vez no es más que el peso interior de la voluntad, que por su parte no es más que el mismo libre arbitrio». Así la atracción

[43] Ed. de 1755, t. 1, p. 240: «Si es verdad que san Agustín da a menudo a la gracia el nombre de delectación, no es menos verdad que a menudo toma la palabra de deleitar o de delectación, como se toma siempre en la Sagrada Escritura y en los autores latinos, como una delectación consecuente y deliberada, como la elección libre que a la voluntad le gusta hacer. Es en este sentido que acostumbramos a decir, cuando preferimos una cosa a otra: *hoc eligo, hoc volo*». Ver también J. CERPANI, S. J., *De caelesti ac terrena delectatione disputatio polemica,* en ZACCARIA, *Thesaurus theologicus,* t. 5, pp. 497-525.

[44] Acaba por rechazar completamente la noción de delectación indeliberada, combatiendo «la opinión de quienes ponen la gracia en una delectación victoriosa que sea un movimiento indeliberado y no libre de la voluntad» (*Oeuvres,* t. 8, p. 620; *cf.* p. 689). Dice aún a propósito de las explicaciones dadas por san Agustín, san Bernardo, santo Tomás, etc.: «No se ve en todo esto ni *qualitas fluens,* ni *actus indeliberatus,* en el que M. de Ypres ha hecho consistir su delectación victoriosa, en lo cual se ha equivocado, ciertamente» (t. 3, p. 636).

[45] *Fragmentum epistulae ad Maximum* (*PL* 33, 752): *Jam desiderate implere justitiam multo vehementius atque ferventius quam nequissimi homines voluptates carnis desiderari solent..., ut non solum onerosum non sit, verum delectet abstinere a voluptatibus omnis corruptionis.* Pero *De spiritu et littera,* n. 5 (44, 205); *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* 1.1, 2, 22 (40, 128), etc. Lo mismo para el célebre pasaje del comentario de la Epístola a los Gálatas, n. 49, con tal de que se lea en su contexto: *quod enim amplius nos delectet, secundum id operemur necesse est.*

[46] *De gratia Christi Salvatoris,* 1.4, c. 11 (t. 3, pp. 184-188). Todos los textos a los que Jansenio apela para establecer directamente su tesis son relativos, no a la santa delectación, sino a la concupiscencia.

que experimenta el querer «no puede poner en peligro su libertad, ya que es la misma elección» en la cual ésta se afirma[47].

Como no se comprende este punto inicial, Jansenio puede atestiguar su erudición agustiniana con una aplastante acumulación de textos: no por eso deja de traicionar a su autor. Por otra parte, a menudo basta con leer directamente esos textos para darse cuenta de ello. La palabra *victrix,* por ejemplo, no significa, como ha creído Jansenio, que la gracia venza a la voluntad — aunque podría vencerla de otra manera de la que él explica[48]. Pone remedio quizás a su error, o atenúa su escándalo, cuando precisa que la más fuerte de las dos delectaciones enfrentadas vence «por una necesidad moral, pero eficaz»[49]; pero de esta manera no se restituye el verdadero pensamiento de san Agustín. Cuando éste habla a propósito de la gracia de una *delectatio victrix,* lo que esencialmente tiene a la vista es que esta gracia da al querer humano vencer la concupiscencia, al libre arbitrio vencer el pecado, al espíritu vencer la carne: *Victoria qua peccatum vincitur, nihil aliud est quam donum Dei, in isto certamine adjuvantis liberum arbitrium*[50]. Solos, somos vencidos en la lucha; pero si la gracia de Dios nos ayuda, por Jesucristo nuestro Señor, nos vuelven las fuerzas de la salud, y la atracción de la justicia es en nosotros vencedora de todo lo que nos llevaba al pecado[51]. De este modo damos cuenta de la *mala concupiscencia*[52]. Superamos todas las atracciones terrestres[53]. La gracia de

[47] Et. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin,* 2.ª ed. (1953), pp. 210-211. *Cf. De gratia Christi Salvatoris,* 1.7, c. 3: *Delectatio efficit voluntatem et libertatem, hoc est, facit velle et libere velle* (t. 3, pp. 309-311). Ver también BURNABY, *Amor Dei,* p. 233. Orígenes había precedido en esto a san Agustín: Hans URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène* (1957), p. 133.

[48] Por esto no nos detendremos aquí, aunque nos parezca justa en sí misma, la expresión del padre Guy de BROGLIE, *loc. cit.,* p. 329, que muestra en el *auxilium quo* un cierto tipo de gracia «victoriosamente eficaz». «El efecto propio de la gracia», decía muy justamente ROUSSELOT, a propósito de la *delectatio victrix: La grâce d'après saint Jean et saint Paul,* en *Recherches de sc. rel.,* 18 (1926), p. 102.

[49] Así Louis HABERT, *Theologia dogmatica et moralis...* (París, 1709). Sobre Habert: R. TAVENEAUX, *Le Jansénisme en Lorraine,* p. 133 y pp. 180-185.

[50] *De gratia et libero arbitrio,* c. 4. *De spiritu et littera,* c. 29, n. 51.

[51] *Contra Julianum pelagianum,* 1.5, c. 7: *Dum hic vivimus, ubi caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem; quae (libido) non vincitur, si nullum cum ea geritur bellum; 1.2, c. 9: ...nisi adjuvet nos gratia Dei per Jesum Christum Dominum, nec sic etiam mortuum peccatum rebellet, ut vincendo reviviscat et regnet,* etc. *Enchiridion,* c. 22, n. 81: *Profecto vincimur, nisi divinitus adjuvemur, ut non solum videamus quid faciendum sit, sed etiam, accedente sanitate, delectatio justitiae vincat in nobis earum rerum delectationes,* etc.

[52] *Enchiridion,* c. 31, n. 118: *...vincente delectatione justitiae...*

[53] *Cf. De peccatorum meritis,* 1.2, n. 32: *victricem delectationem,* etc.

Jesucristo, que debemos guardarnos de considerar jamás aparte de la Encarnación misma[54], es una gracia liberadora: *gratia liberatrix, gratia liberans, gratia liberationes pollicens*[55]. Ella triunfa, no de nosotros, sino «en nosotros, no del libre arbitrio, sino del pecado y de todos los obstáculos acumulados sobre nosotros por el pecado del mundo»[56]. Ella da al hombre, liberándole, el poder de vencer al mundo: *ut vincatur hic mundus.*

Así pues, cuanto más se profundiza en sus detalles y en sus fases, tanto más coherente aparece el pensamiento de san Agustín. Los diferentes conceptos en los que se vacía sucesivamente se comunican unos con otros; pasan los unos a los otros y convergen todos hacia un único punto. Por lo tanto, no debemos asirnos únicamente a uno de ellos. El concepto de *delectatio victrix* es análogo, aunque no completamente idéntico, al del *adjutorium quo* y al del *donum perseverantiae.* Esta delectación todopoderosa es la de la justicia, que reside en la parte superior del espíritu: *delectatio justitiae, delectatio mentis*[57]. La victoria de la cual ella es la prenda procura la perfección de la justicia en la expansión de la libertad. *Victoria est finis certandi,* decía el *De vera religione*[58]; y, al final, el *Opus imperfectum* dirá igualmente: *Aliter gratia certantem facit atque adjuvat, aliter victorem sine hoste ullo, vel externo vel interno, in aeterna pace conservat: ista laboriosa militia est in praesenti saeculo, illa beata requies in futuro*[59].

El famoso adverbio *insuperabiliter* y los adverbios análogos que san Agustín emplea en diversas ocasiones, no son más los indicios de una gracia tiránica. Se constata fácilmente, si se tiene cuidado de colocarlos en su contexto. Con semejantes palabras, san Agustín no quiere decir en absoluto, como hace Jansenio: *Adjutorium Christi determinat ac*

[54] *De verbis Apostoli,* sermo 8: *Venit Deus homo per gratiam liberatricem...*

[55] *Fragmentum epistulae ad Maximum. Contra Julianum opus imperfectum,* 1.1, c. 79: *...Hoc si intelligatis, non aliud intelligetis esse arbitrium laudabiliter, nisi quod fuerit gratia Dei liberatum. Cf. In psalmum* 67, n. 13: *...ut bonum opus fiat non timore, sed amore; non formidine paenae, sed delectatione justiae. Ipsa est enim vera et sana libertas.*

[56] A. SAGE, *art. cit.,* p. 31. *Cf. De correptione,* c. 35.

[57] *De verbis Apostoli,* c. 2: *Inter omnia quae te delectant, plus te delectet ipsa justitia. Sermo* 159: *delectationi carnis, delectationem mentis praeponere. Enchiridion,* c. 22, n. 81. *Cf. Sermo* 353. *In psalmun* 57, n. 4: *Venit enim gratia Dei, ut delectet te justitia,* etc. No es, como se ve, ni la delectación jansenista, ni el «sentimiento» o el «instinto» de Malebranche. *Cf.* Bibl. august., t. 9, pp. 396-398, nota de A. G. (GAUDEL).

[58] C. 53, n. 102.

[59] L. 2, c. 106.

praedeterminat etiam physice voluntatem, ut velit et ardentius velit[60]. Para él, el problema es infundir a nuestra frágil voluntad la fuerza sin la cual sucumbiría a las tentaciones tan pesadas que ella encuentra a cada paso: «*...inter tot et tantas tentationes infirmitate sua succumberet.*[61]. Es, más precisamente, asegurar no la «impecancia» continua del querer, sino la rectitud de su último paso, su perseverancia en el bien. Es entonces cuando Agustín escribe: *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur.* Ninguna alusión aquí a una especie de lucha entre la gracia y la voluntad, como si esta última fuera, mal que nos pese, «manejada», y finalmente debiera ser domada. La frase continúa con estas palabras, que los partidarios de Jansenio evitan o descuidan citar[62]: *et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur;* y se lee aún un poco más adelante, en el mismo párrafo: *Infirmis servavit Deus ut, ipso donante, invictissime quod bonum est vellent, et hoc deserere invictissime nollent.*

En este punto aún las interpretaciones jansenistas se hallan en defecto. Por más que diga Arnauld[63], que aquí sigue fielmente a Jansenio —y por más que parezca decir también Dom Rottmanner—[64], está claro que no es la gracia la calificada de invencible en relación al querer: es el mismo querer, por efecto de esta gracia. San Agustín lo explica con un ejemplo. Tal fue, dice, la fe de Pedro: libre, fuerte, perseverante, insuperable para cualquier tentación, en razón de la plegaria del Señor[65]. Esta invencibilidad del querer fortificado por la gracia, esta

[60] *De gratia Christi salvatoris,* 1.8, c. 3 (*Augustinus,* t. 3, p. 346)

[61] *De correptione et gratia,* n. 38, *cf.* n. 35. «Yo admito con san Agustín, dice muy bien FÉNELON, una gracia que hace a la voluntad invencible a la tentación, y no una gracia invencible a la voluntad». *Instruction pastorale en forme de dialogues (Oeuvres,* París, 1823, t. 15, p. 156). Es, pues, contra el jansenismo, no contra el cristianismo de san Agustín y de la Iglesia católica, que un teólogo ortodoxo pueda escribir con razón: «La gracia no constringe (como *insuperabilis e indeclinabilis)*; no transforma al hombre en cosa, en objeto de creación». Serge BOULGAKOF, *Le Verbe incarné,* p. 298.

[62] *Cf.* LAPORTE, *op. cit.,* p. 360. *Cf.* El discurso de DEGOLA a Port-Royal-des-Champs, el 29 de octubre 1809: «Se creía en Port-Royal que el hombre, siempre bastante libre para resistir a la gracia, no resiste jamás cuando Dios, mediante la delectación victoriosa de la caridad, obra eficazmente sobre su corazón». En A. GAZIER, *Histoire générale du mouvement janséniste,* t. 2, p. 174. Fórmula moderada, que no está libre de toda ambigüedad.

[63] *Oeuvres,* t. 8, p. 361; traducción del *De correptione,* c. 12 la gracia se hace «victoriosa» de la voluntad humana «por una fuerza invencible».

[64] *Loc. cit.,* p. 42.

[65] *De correptione et gratia,* c. 8, n. 17: *Quando rogavi ergo ne fides ejus deficeret, quid aliud rogavit, nisi haberet in fide liberrimam, fortissimam,*

insuperabilis fortitudo no se debe entender, por lo demás, como una especie de atributo metafísico, sino que se debe concebir, por contraste, a la manera de aquella que disfruta la codicia abandonada a sí misma[66]. Por otra parte, es siempre en la perspectiva del último fin como hay que considerarla. Así como en el *adjutorium quo* san Agustín veía un don que sólo se aplicaba a los predestinados, de la misma manera aplica ahora «las cualidades de inevitable y de invencible, no a la gracia, sino a la voluntad del hombre que persevera hasta el fin»[67]. O bien siguiendo el comentario del padre Daniel en su *Défense de saint Augustin*[68], «estos términos caen sobre este don (de la perseverancia final) mirado según toda su extensión». Dicho de otra manera, las cualidades de inevitable y de invencible se aplican igualmente a la gracia de la perseverancia, pero en cuanto esta gracia se opone a las emboscadas del enemigo, no a las resistencias del querer[69]. Y estas cualidades son, al fin y al cabo, las del mismo libre arbitrio, en su estadio superior y definitivo. Son las de los bienaventurados entrados en el sabbat eterno:

> *Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum, a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum*[70].

perseverantissimam voluntatem? Ecce quemadmodum secundum gratiam Dei, non contra eam, libertas defenditur voluntatis. Voluntas quippe humana non libertate consequitur gratiam, sed gratia potius libertatem, et ut perseveret delectabilem perpetuitatem et insuperabilem fortitudinem (PL 44, 426). La misma interpretación en MAUSBACH, *Die Ethik des heil. Aug.,* p. 35, y en BOYER, *op. cit.,* pp. 227-228.

[66] *Cf. De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* 1.1, n. 10: *Quae duo scilicet tanquam natura et consuetudo, conjuncta, robustissimam faciunt et invictissimam cupiditatem.*

[67] *Lettres d'un docteur de Sorbonne... touchant les hérésies du VIIe sicle* (1711), t. 1, p. 393; *cf.* pp. 404-405.

[68] *Recueil...,* t. 2 (1724), pp. 281, 282: «Así, el *indeclinabiliter,* el *insuperabiliter,* el *invictissime,* de que se abusa, para darnos a entender que según san Agustín la gracia necesita la voluntad, no caen sobre las gracias actuales de los predestinados, a las cuales es cierto por la fe que ellos pueden resistir, y que sólo forman una parte del don de la perseverancia final: pero estos términos caen sobre el don considerado según toda su extensión, y como comprendiendo varias cosas que no dependen, en efecto, de nosotros, y en particular en este punto capital, que consiste en ser llevado de este mundo, cuando uno está en estado de gracia, y a no ser llevado, cuando uno está en estado de pecado». Lo mismo: *Dissertation théologique sur cet axiome de saint Augustin...:* «Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est» (t. 3, pp. 363-383).

[69] *Cf.* san BERNARDO, *De diversis sermo* 11, c. 1: *Haec est libertas nostra qua Christus nos liberavit, ut nulla penitus creatura avellere nos, aut vim facere possit.*

[70] *De Civitate Dei,* 1.22, c. 30, n. 3.

Es igualmente necesario reconocerlo, auténticamente agustiniana es la máxima: *Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas*[71]. No se es jansenista por el hecho de negarse a admitir, de acuerdo con esta máxima, concretamente en el hombre una especie de zona neutra, dominio de un *tertium quid* que, sin ser malo, tendría solamente un valor puramente natural, sin eficacia saludable. Agustín no quiso conceder nunca que pueda haber unos actos que serían *steriliter boni*. No imaginó una situación intermedia entre la del hombre viejo y la del hombre nuevo. Pero lo grave y que falsea enteramente el sentido de los textos que se alegan es comprender la caridad como una codicia vuelta al revés: como si, entre la delectación celestial que hace saborear al alma su verdadero bien y la delectación terrestre que engendran los bienes engañosos, existiera una diferencia solamente de objeto y no de naturaleza; como si una y otra estuvieran hechas, por así decir, del mismo grano[72]; como si la codicia no tendiera a la distracción, a la dislocación, a la ruina del ser que ella posee sacándole a fuera, mientras la caridad lo recoge y lo unifica en Dios: *colligens me a dispersione in qua frustratim discissus sum*[73]. Lo grave, además, es desconocer tanto los humildes caminos de la *caritas inchoata*, en el alma del pecador, como las sublimes ascensiones de la *caritas perfecta* en el alma del místico y del santo[74]. Es transformar de esta manera en un rigorismo estrecho y mezquino una de las doctrinas más fluidas quizás y al mismo

[71] *Enchiridion*, c. 117; o *Sermo* 14, n. 1: *Sicut cupiditas facit hominem veterem, sic caritas novum* (Mai, *Nova Patrum bibliotoheca*, p. 27, etc.).

[72] «El que, dirá muy bien el padre GROU, sólo conocía los placeres, de los sentidos, y cuya alma está sumergida en la materia, no puede comprender que haya otros placeres de un orden superior, unos placeres análogos al alma, y espirituales como ella». *Morale tirée des Confessions de saint Augustin*, 65. Comparar un matiz análogo en Gregorio de Nisa (P.G. 44, 772 A): El *pathos* en los seres incorporales es *apathes*.

[73] San Agustín, *Confesiones*, 1.2, n. 1; c. 1.1, n. 3: *colligis nos*.

[74] *Cf. De natura et gratia*, c. 70, n. 84; *Contra duas epistulas Pelagianorum*, 1.2, c. 8, n. 21: «La doctrina de los dos amores, tomada de san Agustín, es odiosamente tergiversada». Pierre CHARLES, *Les civilisations non chrétiennes et l'amour du prochain, Semaine sociales de París*, 1928, p. 198. Otra consecuencia de esta tergiversación puede ser el reducir toda la espiritualidad a la «penitencia», en la obsesión de la salvación o la condenación. Lo que ayuda a comprender la agitación furiosa del partido jansenista contra Fénelon en la querella del amor puro.

Parece que en este punto Bayo ha permanecido más cerca de san Agustín. *Cf. De caritate*, c. 7, 8 y 9 *(Caritatis initium = initium bonae voluntatis); Apologie à saint Pie V, ad 18m: ...Invenitur in fide et paenitentiae, aliisque bonis operibus Catechumenorum, quae in iis Deus operatur, licet nondum inhabitans...*

tiempo más comprensivas que jamás existieron, en todo caso la más consciente de las complejidades y de las profundidades de la vida espiritual.

* * *

Por groseros que sean tales desprecios, se corre un gran riesgo de caer en ellos, cuando se busca la enseñanza de san Agustín sobre el sobrenatural únicamente en sus escritos de controversia sobre la gracia. No que se deba discutir la importancia de estas obras, reduciendo toda su aportación a unas exageraciones de vejez o a unos ejercicios de polémica. A pesar de estos excesos innegables, a pesar de los endurecimientos y las reducciones que fueron el rescate de la lucha, su alcance sigue siendo grande, sin que por otra parte haya necesidad, por lo esencial, de corregirlas mediante los escritos anteriores: la doctrina de Agustín estaba formada ya en sus líneas principales antes de que Pelagio hubiera hecho hablar de él, y nunca se desvió de ellas. Pero no se deben considerar aisladamente estos escritos de última hora. Es necesario situarlos en el conjunto de la obra agustiniana, y sobre todo no pedirles lo que no era su objeto. Este objeto es ante todo, la cosa es clara, marcar la diferencia entre las dos economías de gracia, la que concernía a Adán antes de su caída y la que nos concierne hoy. Consciente de esta constatación elemental, Arnauld repitiendo a Bayo, Jansenio y todos los de su partido, escribía: «La diferencia tan célebre entre la gracia de los ángeles y la del primer hombre, y la de Jesucristo, es la llave de toda la teología de san Agustín en esta materia»[75]; y aún: «la máxima fundamental de toda su doctrina, que es la diferencia de las dos gracias del Creador y del Redentor, de la voluntad sana y fuerte antes del pecado, y de la voluntad enferma y débil después del pecado»[76]. Si esta «materia», si esta «doctrina» es la gracia, comprendida en su sentido estricto, la cosa puede sostenerse en rigor. Pero si es todo el conjunto doctrinal que, en la teología moderna, tenemos la costumbre de exponer bajo el vocablo de «sobrenatural», Arnauld se equivoca absolutamente. Las especulaciones sobre Adán han servido de método a numerosos teólogos para desarrollar su concepción del hombre y de Dios, de la naturaleza y su fin, para estudiar de alguna manera lo sobrenatural en el estado puro, es decir, sin las complicaciones introducidas por el factor contingente del pecado. Este procedimiento, que tiene sus ventajas, no

[75] *Oeuvres*, 1.19, p. 445.

[76] T. 17, p. 167. Ver también DU PIN, *Memoire historique*, ms. citado por CARREYRE, *Dict. de théologie cath.*, t. 8, col. 478, art *Jansénium*.

ha sido el de san Agustín. Este enseña constantemente que la gracia es necesaria para reparar la libertad, para curar la naturaleza: pero esta libertad, esta naturaleza que Adán poseía intactas antes de su pecado, ¿cómo comprenderlas? Esta es la cuestión capital. Ahora bien, para responder a esta cuestión no bastan los tratados antipelagianos sobre la gracia. El debate está netamente circunscrito en ellos. Agustín sólo lucha allí contra los enemigos de la «gracia de Cristo»[77]. Sin duda, estos tratados no dan la respuesta naturalista que Jansenio, leyendo con los ojos de su maestro Bayo, creía distinguir en ellos; pero la respuesta opuesta, que es auténticamente la de san Agustín, debe buscarse sobre todo en otras obras. Esta difundida por toda su obra[78]. No se la encontrará, claro está, formulada en tesis explícitas y definitivas: en una obra de factura tan poco sistemática y de inspiración tan concreta, las categorías más fundamentales son siempre las menos formuladas: rigiendo todo el resto, no tienen nunca la ocasión de reflexionarse ellas mismas, y se expresan a través de muchos otros objetos. Pero ¿quién no sabe que todo pensamiento profundo es inevitablemente deformado si no se le penetra hasta sus implicaciones esenciales?

Otra dificultad procede del hecho de que la respuesta buscada no podría encontrarse en san Agustín en los términos con los que hoy la traduciríamos. Su lenguaje teológico es muy diferente del nuestro. El tratado *De Deo elevante* es de factura muy reciente. Correlativas de la palabra «naturaleza», las palabras sobrenatural y gracia tienen una historia sorprendentemente compleja. El empleo preponderante que san Agustín hace de esta última palabra para designar la reparación del pecado por los méritos de Cristo, facilita la ilusión de varios de sus intérpretes. En él, como en toda la tradición teológica que se acoge a él, la idea de gracia evoca más directamente la idea de misericordia que la idea de liberalidad, la idea de *perdón* más bien que la del simple *don*. En *gracia* hay la idea de conceder gracia. La gracia es, pues, en primer lugar

[77] *Contra Julianum pelagianum* 1.4, c. 3: *Inimici gratiae Dei quae datur per Jesum Christum Dominum nostrum.*

[78] Si uno se esfuerza por captar la doctrina agustiniana bajo todos sus aspectos «uno se da cuenta, dice Maurice BONDEL, de que es rica en una idea a la vez filosófica y teológica del sobrenatural, que quizás aún no ha sido nunca enteramente explicitada»: *Pour le quinzième centenaire de saint Augustin, Revue de Métaphysique et de Morale,* 1930, p. 464. Aquí sobre todo encuentra su aplicación la observación del padre LAGRANGE: «Después de Lutero, Jansenio, Bayo y tantos jansenistas han comprendido mal el pensamiento agustiniano, porque se han aferrado a unas expresiones, sin tener en cuenta el sentido general». *Le commentaire de Luther sur l'Epître aux Romains, Revue biblique,* 1916, p. 100.

y casi siempre, cuando se trata de socorro interior, la gracia medicinal, o la gracia del Redentor; es la *gratuita liberatio*[79]; es la *gratia donans peccata;* es el fruto de la iniciativa misericordiosa por la cual Dios nos saca de la «masa de perdición»[80]. Por oposición al estado presente de caída en donde tenemos necesidad de este socorro especial para levantarnos, el estado del hombre inocente será constantemente llamado «natural»[81], mientras que en cambio el mismo orden de la creación puede ser llamado «gracia», *quadam non improbanda ratione*[82].

Pero, una vez más, estas palabras por sí mismas importan poco: ¿no es sabido que en las *Confesiones,* que son la fuente por excelencia a la cual se deberá volver siempre para comprender a san Agustín en estas materias, la misma palabra de gracia se lee apenas doce veces, y no siempre en el sentido de gracia interior?[83] San Agustín debe beneficiarse

[79] *De dono perseverantiae,* c. 8, n. 19.

[80] *De correptione et gratia,* n. 26, 28 y 40. *Cf. In Joannem* tract. 3, n. 9. *Ad Simplicianum,* 1.1, q. 1, n. 7. Fulgencio de RUSPE, Epist. 11, n. 39: *Haec vero libertas... gratuita Dei miseratione confertur.*

[81] Ver por ejemplo *Retractiones,* 1.1, n. 25; *Epistula* 118, *ad Innocentium; De civitate Dei,* 1.12, c. 1, etc. Lo mismo san PROSPERO; o san LEÓN, *In nativitate Domini Sermo* 4, n. 2; *De jejunio decimi mensis sermo 1. Cf.* FULGENCIO, *Epist.* 17, n. 46; *Potest igitur Deo donante homo in Deum naturaliter credere. Arbitrium itaque hominis sanat Deus atque illuminat, ut homo in Deum naturaliter credat.* Como testigo más tardío de esta tradición, citemos a san BUENAVENTURA, *In Hexameron,* 1.7: *Haec est medicina, scilicet gratia Spiritus sancti,* o *Soliloquium de quator mentalibus exercitiis: Diligenter considera quam generose a summo artifice sis facta per naturam, quam vitiose a tua voluntate deformata sis per culpam, quam gratiose a divina bonitate saepe reformata sis per gratiam* (Quaracchi, t. 8, p. 30). Ejemplos también en santo Tomás, etc. *Cf.* D. SOTO, *De natura et gratia,* 1.1, c. 22; PETAN, *De lege et gratia libri duo adversus doctrinam Jansenii* (1648), etc.

Si los teólogos que refutaron a Bayo y a Jansenio tienen cien veces razón cuando denuncian un equívoco en la palabra «natural», como nosotros hacemos aquí, es necesario confesar, por el contrario, que sus intentos positivos de explicación acerca del sentido de esta palabra en los Antiguos resultan a veces de una exégesis un poco demasiado sutil y sobre todo están faltos de perspectiva histórica. No se puede reducir simplemente, como varios intentan, el concepto antiguo de naturaleza al de naturaleza «histórica» (por oposición a «esencial»), tal como ha hecho fortuna en estos últimos siglos.

[82] *Epist.* 177, en donde Agustín se explica muy claramente. *Conf.,* 1.13, n. 4: *...et quod utcumque vivit, et quod beate vivit, non deberet nisi gratiae tuae...*

[83] *Gratia* es empleado comúnmente para designar un acontecimiento providencial: *Sermo* 99, n. 6; *De praedestinatione sanctorum,* n. 15; *De spiritu et littera,* c. 34, n. 60; *In psalmum 81,* n. 1, etc. Dom H.-M. ROCHAIS, o.s.b., nota que, para Defensor de Ligugé, cuyo lenguaje está regido por el de los autores cuyas máximas reproduce:

aquí de la defensa que él instituía de san Juan Crisóstomo contra los pelagianos: *Vobis non litigantibus, securius loquebatur*[84]. Como para sus antecesores los Padres griegos, la naturaleza creada, hecha a la imagen de su Creador, no era tampoco para él lo que fue para muchos desde que se abrió la era de la filosofía separada —o quizás es necesario decir, en primer lugar, de la teología separada. En la misma medida en que ella era «formada», en que ella era ya algo más, por decirlo así, que materia de espíritu, él veía al alma humana iluminada y fortificada por la incesante acción de Dios. Como toda su reflexión estaba bañada en una atmósfera sobrenatural, no experimentaba constantemente la necesidad, como nos es necesario hoy en día, de forjar un vocabulario «sobrenaturalista». Pero para que no sea permitido equivocarse sobre su verdadero pensamiento, basta que haya profesado, más que ningún otro, la entera dependencia, en todo estado de causa, de la criatura racional frente a su Creador[85]; que esta dependencia haya sido a sus ojos no un yugo de miseria, sino el signo de una grandeza de alguna manera infinita, ya que lo eleva hasta Dios, y que en fin haya mostrado el principio, como la regla y el fin de todo, en el Amor. Que hable aún, después de esto, por oposición a nosotros pecadores, de los «méritos» del hombre inocente[86]: no es menos verdad que nunca le atribuye, en ninguna obra buena, ni la iniciativa ni el papel principal. «No solamente el libre arbitrio, del cual se puede usar bien o mal, sino incluso la buena voluntad, de la cual no se usa nunca mal, no puede venir más que de Dios. Que si nuestro libre arbitrio, mediante el cual podemos hacer el bien y el mal, no deja de venir de Dios porque es un bien, y nuestra buena voluntad venga de nosotros mismos, se seguirá que lo que uno tiene de sí mismo valdrá más que lo que se tiene de Dios,

«el *auxilium Dei* es propiamente lo que los teólogos llaman actualmente la gracia, mientras que *gratia* designaba los dones y talentos que el Señor nos confía para que nosotros los hagamos fructificar». DEFENSOR DE LIGUGÉ, *Livre d'étincelles*, I (*Sources chrétiennes*, 77, 1961), introducción, p. 12.

[84] *Contra Julianum pelagianum*, 1.1, n. 22. Podrían hacerse análogas observaciones sobre el uso de las palabras fe y razón. A menudo san Agustín pone la fe en relación con el estado de debilidad intelectual a que el pecado nos ha reducido. No admite con esto que el racionalismo hubiera sido, en el paraíso terrenal, lo verdadero. Ver *infra*, cap. 4.

[85] Es esta conciencia profunda de la condición de criatura lo que le hace rechazar toda idea de *merita naturae bonae: Contra duas epistolas Pelagianorum*, 1.11, c. 2, n. 3 (paralelo con los *merita, voluntatis bonae*).

[86] *De praedestinatione sanctorum*, n. 31: *Humana merita... quae perierunt per Adam. Contra Julianum opus imperfectum*, 1.12, c. 37, etc.

lo que es el colmo de la absurdidad: sólo se puede evitar reconociendo que la buena voluntad nos es dada divinamente»[87].

Nada en esto, observémoslo, que suponga la caída. Es un principio universal. *Non se ipso homo, sed Deus bonum hominen fecit*[88]. *Ab eo autem est omnis salus, a quo est omne bonum*[89]. Pues, si todos los bienes proceden de Dios, se sigue que el buen uso del libre arbitrio, que es una virtud y que cuenta entre los grandes bienes, también procede de Dios»[90]. Se buscaría en vano, por consiguiente, en la buena voluntad, alguna cosa que sea nuestra sin que nos venga de Dios[91]. El mismo deseo del bien sólo puede venir ya de Aquel que es el único Bien[92]. Del mismo Adán es necesario decir: *Vivebat fruens Deo, ex quo bono erat bonus*[93]. Insistencia monótona y significativa. Es que, en efecto, tanto si se trata del hombre inocente como del hombre pecador, el acto saludable que acaba en él la imagen divina es siempre una verdadera creación: creación del ser espiritual, «que es la verdadera existencia», como dirá Bérulle. El hombre, sin duda, coopera a ello —y las condiciones en las cuales él coopera pueden variar—; pero Dios es siempre, de toda necesidad, su verdadero autor[94]. Por la primera creación, ha puesto en el ser la naturaleza; él produce, mantiene, hace

[87] *De peccatorum meritis et remissione*, 1.2, n. 118. El mismo razonamiento, a propósito de Adán, en *Contra Julianum opus imperfectum*, 1.5, c. 57: *ut per se ipsum bonus sit homo, non per Deum, aut certe melior per seipsum quam per Deum.*

[88] *De perfectione justitiae*, n. 10. *De gratia Christi*, n. 26: *ut agant quod bonum est, ab illo aguntur qui bonus est. Cf.* el 2.º Concilio de Orange, canon 19 (Dz 192), y el *Indiculus* de Celestino (Dz 131).

[89] *De vera religione*, c. 18, n. 36. Ver aún *De civitate Dei*, 1.12, c. 9, n. 1; *In psalmum 70, sermo 2*, n. 6; *Enchiridion*, c. 1, etc., HARNACK había notado este aspecto de la doctrina de san Agustín, había reconocido su alcance pero para denunciar en él, como de costumbre, una contradicción: *Précis d'histoire des dogmes* (tr. fr. Choisy) p. 263.

[90] *Retractationes*, 1.1, c. 9, n. 6.

[91] *De peccatorum meritis*, 1.2, c. 18, n. 28.

[92] *Contra duas epistulas Pelagianorum*, 1.2, c. 9, n. 21.

[93] *De civitate Dei*, l. 14, c. 26; *cf.* c. 13. *Enchiridion*, c. 106: *Etsi peccatum in solo libero arbitrio erat constitutum, non tamen justititae retinendae sufficiebat liberum arbitrium, nisi participatione immutabilis Boni divinum adjutorium praeberetur.*

[94] *In psalmum 58, sermo 2*, n. 11: *Si omnino nihil eram antequam essem, nihil te promerui ut essem. Fecisti ut essem, et non tu fecisti ut bonus essem? Dedisti mihi ut sim, et potuit mihi alius dare ut bonus sim? Si tu mihi dedisti ut sim, et alius mihi dedit ut bonus sim, melior est illi qui mihi dedit ut bonus sim, quam ille qui mihi dedit ut sim...*

eficaz su actividad, preside su desarrollo. Pero para esta accesión a otro género de ser que ha de realizar el libre esfuerzo de la voluntad moral, por este paso a otro orden, debe abrirse un segundo ciclo de creación: don superior, de una gratuidad supereminente, por efecto del cual, el espíritu creado, superando su naturaleza, entra en el orden sobrenatural. *Tunc efficimur vere liberi, quando Deus nos fingit, id est format et creat, non ut homines (quia jam fecit), sed ut boni homines simus.* Pero habiendo el hombre rechazado su beneficio, esta creación nueva debe ser ahora una re-creación. Debe empezar por un perdón, y por este motivo merece más particularmente el nombre de gracia: *quod nunc gratia sua facit, us simus in Christo Jesu nova creatura*[95].

Desde las serenas reflexiones del joven convertido de Cassiciacum hasta las rudas polémicas del anciano obispo, el pensamiento de fondo del Doctor de la Gracia aparece constante: es enteramente «sobrenatural». De escrutarla, uno se da pronto cuenta de que es aún «muy otra cosa que el vencedor del pelagianismo»[96]. O más bien, es el vencedor de ese pelagianismo eterno que había encontrado ya bajo formas diversas en sus excursiones a través de los sistemas de Manes y de Plotino[97] y cuyo espíritu debía revivir, abrigándose bajo sus propias fórmulas, en las tesis de Bayo y de Jansenio. Contra estos doctores que abajan tanto al hombre en su miseria presente sólo porque lo exaltan primero indebidamente, orgullosamente —y por otra parte bajamente— en su

[95] *Enchiridion*, c. 31, *cf. De Trinitate*, 1.8, n. 3-5; *De peccatorum meritis*, 1.2, n. 30; *De Genesi ad litteram*, 1.1, n. 9: *Ipsa pro sui generis conversione ad creatorem, formam capit et perfecta creatura;* 1.9, n. 27, etc. *Cf.* GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, n. 91: *factum animum vel jam perfectum...* (Davy, p. 134). Que el acto moral sea, a los ojos de san Agustín, una verdadera creación, que necesita la gracia, el jansenista HUGOT lo ha visto bien: *op. cit.*, pp. 77-81.

[96] ROUSSELOT et HUBY, *Christus*, 1.ª ed., p. 808. Los autores quieren decir que san Agustín no es solamente el doctor de la gracia. Pero se puede entender también del mismo doctor de la gracia.

[97] Ver, *Contra duas epistulas Pelagianorum*, 1.2, n. 3, el paralelo entre pelagianos y maniqueos. Y se sabe que es mirando a Plotino que en sus *Confesiones*, quince años antes del principio de la gran controversia, Agustín encuentra las fórmulas definitivas que escandalizaron a Pelagio.

«salud» primitiva, escuchamos el grito de su alma[98]: *Absit ut sit vel dicatur voluntas bona, quae in seipsa, non in Domino gloriatur*[99].

[98] *Contra Julianum pelagianum*, 1.4, c. 3, *Epist.*, 104, n. 81: Ipse fecit nos, et non ipsi nos. *Hoc enim non ad eam naturam quae homines sumus, cujus naturae idem ipse creator est, qui caeli et terrae, siderum, omniumque animantium; sed ad illud potius referendum est quod apostolus ait:* Ipsius enim sumus figmentum, etc.; y n. 85: *Necesse est autem ut parum diligat Deum, qui non ab illo, sed a seipso bonum se arbitratur effectum*, etc. Gregorio de Rimini había comprendido mejor a san Agustín de lo que debía hacer Bayo y luego Jansenio y sus discípulos: *In 2 Sent.*, d. 29.

[99] Otro ejemplo de la infidelidad real de Jansenio a su maestro. En el libro 3 del *Augustinus*, c. 5 a 8, Jansenio se apoya en «seiscientos pasajes» de Agustín para establecer que los miembros del antiguo Israel fueron todos «culpables de prevaricación». Todo el Antiguo Testamento no ha sido otra cosa «que una especie de gran comedia» figurativa, y en su realidad era «un estado de pecado y de muerte». Dios no ha concedido nunca a un solo judío la menor gracia suficiente o adyuvante, e incluso, para estar bien seguro que ninguno de ellos llegaría a salvarse, les enviaba más bien una «gracia impediente»: *Status veteris Testamenti figurativus et propheticus non afferebat Judaeis gratiam sufficientem, sed potius* impedientem (c. 8; pp. 119-122). Es así como Jansenio comprende a Agustín, *De catech, rudibus*, c. 4: *In veteri Testamento est occultatio Novi, in Novo manifestatio Veteris.* Nuestro doctor toma como puramente históricas las categorías dialécticas de Agustín y de Pablo; además, él escoge los textos, rechazando aducir aquellos en que se trata de los «antiguos justos», de los hombres «del Nuevo Testamento bajo el Antiguo», etc. (Agustín distingue «tres grandes períodos, *ante legem, sub lege, sub gratia*, que, los tres, comportan unos elegidos»: A. SAGE. *Revue des études augustiniennes*, 7, pp. 228-229). Acerca de la cuestión de la voluntad salvífica y de la predestinación: Agostino TRAPÉ, o.s.a., *A propósito di Predestinazione*, en *Divinitas*, 1963; Athanase SAGE, A. A., *La volonté salvifique universelle de Dieu dans la pensée de saint Augustin*, en *Recherches augustiniennes*, 3, 1965, pp. 107-131.

NOTA

SOBRE EL «DE CORREPTIONE ET GRATIA», C. 10-14

No puede tratarse en estos capítulos del problema de la gracia eficaz, porque no se trata en ellos del concurso de la gracia y de la voluntad para una acción determinada. San Agustín no trata aquí de la acción buena, sino de la perserverancia en el bien; no considera la acción justa, sino la perfección de la justicia. Los dos socorros que distingue son uno y otro, según su propia expresión (n. 34) un *adjutorium perseverantiae*. En la diversidad de los puntos de vista que imponen sucesivamente a su autor las circunstancias de la controversia, un objeto común relaciona estas tres obras: *De perfectione justitiae, De correptione et gratia, De dono perseverantiae*. Se iluminan perfectamente una a otra.

Lo que a pesar de todo constituye la dificultad de los capítulos que examinamos aquí es que, en el paralelo contrastado que instituyen entre Adán y el santo rescatado, se mezclan dos problemas encabestrados, dos jefes de oposición:

1.° Adán estaba constituido *in bonis*, mientras que el hombre nace hoy *in malis* (n. 30). De ahí: *majoribus donis adjuvanda remansit infirmitas* (n. 37). Dios viene a buscar *más abajo* al hombre caído: es este socorro previo, que por hipótesis Adán no necesitaba, el que merece por excelencia el nombre de gracia (aunque se haya hablado de gracia también para Adán: n. 29 y 31), porque es dispensado no solamente por liberalidad sino también por misericordia. Esta gracia deriva de la Encarnación redentora, por la cual Dios se ha abajado hasta nuestra miseria.

2.° Pero Agustín considera también que Adán ha pecado, mientras que el santo persevera. Ha sido, pues, necesario a éste un socorro que le llevará *más lejos*, hasta el término al cual Adán no ha llegado. Gracia,

que por definición, Adán no ha recibido, ya que es esencialmente la gracia de la perseverancia, y Adán no ha perseverado. Este segundo punto de vista es quizá más difuso, más implícito en el *De correptione.* Aflora, sin embargo, en algunos pasajes; así en el n. 32: *Acceperat Adam posse si vellet, sed non habuit velle quod posset; nam si habuisset, perseverasset.* No se puede hacer abstracción de ello sin falsear el pensamiento de san Agustín y sin ponerle en contradicción consigo mismo.

La confusión aumenta por el hecho de que ciertas palabras son empleadas, sucesivamente o incluso a la vez, con acepciones diferentes, según que salgan a propósito de uno u otro de los dos problemas que acabamos de ver. Por ejemplo, la *gratia potentior* es llamada así sea porque debe venir a buscar al hombre más abajo (primera comparación), sea porque lo conduce más lejos (segunda comparación): n. 31. La *gratia liberationis* concierne sea a la primera liberación que nos restituirá más o menos *in bonis*, curando nuestro libre arbitrio para devolvernos al estado de obrar bien, sea a la liberación total que es la entrada en la eternidad. En un sentido, además, estas dos liberaciones no constituyen más que una, porque nadie aquí abajo es restituido íntegramente al estado primitivo de inocencia: ni siquiera el santo más grande es «librado del mal», liberado de la concupiscencia sino a su muerte[1].

La distinción entre la gracia de los estados consiste, como se ha visto, en que la primera hacía *poder* a Adán, mientras que la segunda llega hasta hacer *querer* al santo. Las explicaciones que preceden permiten captar más exactamente el sentido de esta distinción.

Cuando se trata solamente del segundo problema, esta distinción no ofrece ninguna dificultad particular: ya que el resultado no es el mismo, se concibe sin dificultad que la gracia haya sido diferente, si, fuera incluso de todo influjo físico, todo resultado feliz en el orden de la actividad moral debe ser atribuido finalmente a una gracia[2]. Pero se

[1] Unidad y dualidad que se encuentran también, desde un punto de vista objetivo, en el «Nuevo Testamento». *Cf. De vera religione,* c. 7, n. 12: *...spiritualis populi gratiam, quod novum Testamentum vocatur.*

[2] Incluso entre los que han desenredado mejor la significación del *adjutorium quo,* raros son los que han prestado atención a este segundo problema, y comprendido en consecuencia el alcance exacto del *adjutorium sine quo non.* Es que, como hemos observado más arriba, las controversias del siglo XVII ponían, en primer plano la cuestión de la eficacia actual de la gracia. Sin embargo, el cardenal Orsi —y si su interpretación es exacta, ya en el siglo XVI Pedro de Soto, cuyo pensamiento no quiere sino exponer— había percibido (a pesar de cometer la equivocación de asimilar simplemente los dos socorros agustinianos a las gracias eficaces y suficientes) que si Agustín no hablaba del *adjutorium quo* a propósito de Adán, era porque Adán había sucumbido, de hecho, a la tentación. Orsi se queja de

trata también, especialmente en los números 31 y 32, del primer problema. ¿No es entonces la «gracia eficaz por sí misma» lo que se debe encontrar en el *adjutorium quo*? No. Recordemos que el pensamiento de san Agustín es aquí sintético, según su costumbre, y que no se ocupa en analizar un acto particular. En este primer problema, la diferencia marcada entre el estado de Adán y el nuestro consiste en que hoy nos es necesario, para querer bien, un socorro especial, añadido, previo, mientras que Adán por su parte había recibido en bloque la buena voluntad y no tenía, pues, necesidad de recibirla nuevamente. Es lo que se dice en el número 32: *Dederat homini Deus bonam voluntatem..., dederat adjutorium... Nunc autem quibus deest tale adjutorium, jam paena peccati est...;* de ahí ahora la necesidad de un nuevo don: *Nunc autem per peccatum perdito bono merito, in his qui liberantur factum est donum gratiae...* Es lo que santo Tomás expondrá en la *Prima Secundae,* q. CIX, a. 2[3]. Pero esta buena voluntad que poseía Adán, no se la había dado a él mismo, ni tampoco la poseía absolutamente como su bien propio: aunque recibida en otras condiciones, era tanto en él como en nosotros un don de Dios y un donde siempre «innaturalizable». San Agustín no debía repetirlo aquí —como tampoco no lo hacía santo Tomás en el artículo que acabamos de citar—, porque no era éste su objeto presente. Sin embargo, aún aquí lo deja entender claramente: *Dederat homini Deus bonam voluntatem.*

El capítulo siguiente lo acabará de mostrar.

que en un pasaje DU CHESNE haya transcrito mal el texto de Soto, y presiente en ello una perversa intención: *Id incauto lectori persuasum voluit Duchesnius, adjutorium sine quo non et adjutorium quo ita, ex Soti sententia, esse invicem secernenda; ut alterum naturae corruptae; ut neque secundum hominem primagenia virtute et justitia praeditum sustineret, neque primum profligatas per peccatum humanae naturae vires instauret, aut saltem medicinalis Christi gratiae pars haberetur; quo certe nihil magis a Soti mente ac proposito alienum: qui ut aperte (quod postea demonstrabimus) adjutorium sine quo a praesenti corruptionis statu neutiquam eliminit. De Petri Soto et Jodaei Ravesteyn... liber apologeticus,* c. 5, 1. 1, n. 2 (2 ed., 1761), p. 117. Y p. 347: *Ad superandas diaboli tentationes, ad reipsa perseverandum, et ad exercitium bonorum operum, opus fuit homini innocenti, non modo adjutorio sine quo, seu gratia sufficiente, sed etiam adjutorium quo, seu gratia efficaci,* etc. Si los teólogos que refutaron a Jansenio han visto menos este aspecto, ¿no sería porque, molinistas en su mayoría, temían oscuramente proporcionar un arma a sus adversarios tomistas en favor de su gracia eficaz?

[3] Es una explicación análoga la que daban «varios teólogos muy católicos», al decir «que el socorro sin el cual *auxilium sine quo,* es la gracia actual ayudante y que el socorro por el cual, *axilium quo,* es la gracia actual excitante. Aunque tuviese necesidad de un socorro que le ayudase, Adán no tenía necesidad de un socorro que le excitase...». *Analyse de l'Agustin de Jansénius,* por el abbé*** (1721), pp. 334 y 335.

IV. LA PLEGARIA DE ADAN

Jansenio, como hemos visto, creía ser fiel a la enseñanza de san Agustín cuando pretendía que el hombre, en su estado de inocencia, sólo tendría necesidad de una «gracia suficiente», simple instrumento «versátil» completamente al servicio de su libre arbitrio, y que los méritos de este hombre habrían sido, como consecuencia, unos méritos enteramente humanos. Nos ha parecido que era no tener en cuenta para nada los importantes pasajes referentes a la gracia que da al hombre inocente no solamente el poder, sino también el querer y el hacer, ni las explicaciones relativas al caso análogo de los ángeles considerados en el momento de su prueba. Era olvidar también que, en el siglo V, frente al error pelagiano, los problemas se planteaban muy diferentemente que para un teólogo del siglo XVII, y que el sentido de palabras tales como naturaleza y gracia —sobre todo el sentido de la palabra naturaleza— no había evolucionado menos en el espacio de doce siglos. Por el mismo hecho, en fin, era privarse de unos elementos esenciales de información sobre el pensamiento fundamental de san Agustín, limitar la investigación a las obras de la controversia pelagiana.

Sin embargo, por cuidado que se ponga en destacar los sólidos indicios que permitan librar a san Agustín de sus interpretaciones jansenizantes surge a cada instante algún nuevo texto que lo pone todo otra vez en tela de juicio, de tal manera su claridad brutal parece súbitamente darles razón. Uno se pregunta entonces si el reproche de naturalismo, formulado por el gran doctor contra los seguidores de Pelagio —*latent inimici gratiae in laude naturae*—[1] no se volvería

[1] *Contra duas epistulas Pelagianorum*, l. 2, n. 1.

decididamente contra la doctrina agustiniana del estado de inocencia, como es cierto que se vuelve contra la doctrina de Bayo y de Jansenio.

Dos series de textos, sobre todo, son impresionantes. En unos san Agustín parece decirnos que la humanidad es la virtud propia del hombre pecador mientras que Adán podía en verdad gloriarse de sus méritos; y en los otros, nos asegura que Adán no tenía necesidad de orar, ya que sus fuerzas naturales bastaban para todo. Un hombre sin humildad ni plegaria: ¿podría ser que semejante monstruo fuese el ideal agustiniano del hombre?

* * *

Adán no tenía necesidad de orar. Es únicamente el estado miserable al que nos ha reducido el pecado lo que engendra la necesidad de la plegaria. Esta era desconocida en el paraíso terrenal y, normalmente, hubiera debido serlo siempre. Por extraño que nos parezca, san Agustín lo afirma en varias ocasiones. Tres textos, sobre todo, particularmente explícitos, merecen ser retenidos.

1. *De natura et gratia,* número 62. No hablamos aquí, dice san Agustín, de esta gracia en la cual el hombre fue creado, sino de la gracia por la cual es salvado, es decir, librado del mal. Solamente esta segunda gracia debe ser reclamada, implorada por la plegaria: *libera nos a malo.* De la primera gracia el hombre era poseedor por el mismo hecho de su existencia; la otra, nos es necesario buscarla para curar nuestras heridas y recobrar nuestra naturaleza en su integridad primera[2]. ¿Qué habría más estúpido, decía un poco más arriba, que rezar para obtener el hacer lo que uno tiene ya en su poder?[3]

2. *Contra Julianum opus imperfectum,* 1.6, c. 15. Para castigar al hombre del orgullo que le hace pecador, Dios le ha impuesto la ley de la plegaria. En virtud de su unión nativa con Dios, la voluntad de Adán era naturalmente libre: la nuestra, ahora, es esclava; debe ser liberada, y para esto le es necesario el socorro exterior de la gracia. Ahora bien, esta obra de liberación no es nunca terminada mientras dura la vida

[2] *Non tunc de illa gratia quaestio est, qua est homo conditus; sed de ista, qua fit salvus per Jesum Christum Dominum nostrum. Fideles enim orantes dicunt: Ne nos inferas in tentationem. Ecce quod vitium naturae humanae inobaedientia voluntatis inflixit. Orare sinatur, ut sanetur. Quid tantum de naturae possibilitate praesumitur? Vulnerata, saucita, vexata, perdita est. Gratia ergo Dei, non qua instituatur, sed qua restituatur, quaeratur; quae ab isto sola clamatur non esse necessaria, cum tacetur...*

[3] N. 20: *Nam quid stultius, quam orare ut facias quod in potestate habes?* (Por otra parte, no se trata aquí especialmente de Adán).

presente: de ahí la necesidad de una plegaria continua, en vista de un continuo aflujo de gracia. Adán podía mantenerse en su inocencia por su propia acción: nosotros, que tenemos la naturaleza viciada, debemos combatir orando más que usando nuestras fuerzas[4].

3. *Enarratio in psalmum 29,* número 16-18. En el paraíso, Adán veía la faz de Dios, y esto era para él un motivo incensante de gozo. Estaba constituido en la abundancia y no le faltaba nada ya que gozaba del mismo Dios. Pero desde que el hombre se ha hecho culpable, Dios ha apartado su Faz de él. Expulsado del paraíso, en el destierro y en la penuria, el hombre que antes sólo tenía que alabar a Dios debe ahora implorarlo con gemidos[5].

Sólo el análisis de estos textos nos permite ya entrever que el Adán de Agustín no es ese monstruo de suficiencia que hemos podido temer hace un instante. Para penetrar mejor el sentido, importa con todo destacar más expresamente la idea esencial. Esta se halla sólo implícita, porque el objeto que se proponía san Agustín no era marcar el elemento de continuidad entre el estado de Adán y el nuestro, los dos estados de criatura, sino solamente el contraste entre ellos, entre el estado del hombre inocente y el del hombre pecador. Lo que nos importa aquí, por el contrario, es captar ese elemento de continuidad, para hacernos una justa idea de la concepción agustiniana del hombre y de sus relaciones esenciales con Dios.

Ahora bien, si para Agustín la actitud de Adán no era y no debía ser una actitud de plegaria, esto no puede entenderse sino dando a la palabra plegaria, como vamos a ver, un sentido restringido. Pues esta actitud debía ser ciertamente una actitud de acción de gracias, y una actitud de humildad persistente. En efecto, Agustín no nos dice que

[4] *Et quoniam vitiari per se ipsum potuit, non sanari, legem etiam pravus accepit, non per quam corrigi posset, sed per quam se pravum esse, et nec lege accepta a se ipso corrigi posse sentiret; as sic, peccatis non lege cessantibus, sed praevaricatione crescentibus, dejecta et contrita superbia, humillimo corde auxilium gratiae desideraret. Nec ipsa lex nova testimonium est liberae, sed liberandae potius voluntatis... Unde et Apostolus dicit: Oramus autem ad Deum, ne quid faciatis mali. Quod si ita esset in potestate, quomodo fuit ante peccatum, quid faciatis mali. Quod si ita esset in potestate, quamodo fuit ante peccatum, priusquam esset natura humana vitiata, non utique posceretur orando, sed agendo potius teneretur. Ideo in hoc agone magis nos Deus voluit orationibus certare, quam viribus.*

[5] *Jam... nolebat videre faciem Dei, ad quam gaudere consueverat. Abundantia erat, quando constitutus est homo in paradiso, quando nihil deerat illi, quando Deo fruebatur. Avertit ergo faciem Deus ab illo, quem emisit foras de paradiso. Jam hic positus, clamet et dicat: Ad te, Domine, clamado, et ad Deum meum deprecabor. In paradiso non clamabas, sed laudabas; non gemebas, sed fruebaris; foris positus, geme et clama.*

SEMINARIO CLARETIANO

Adán no tenía ninguna necesidad del socorro de Dios para obrar el bien. Nos dice solamente que este socorro no le faltaba. Adán lo hallaba naturalmente, normalmente a su disposición, siempre, por así decirlo, al alcance de la mano, sin estar obligado a implorarlo primero. No tenía que buscar a Dios, porque Dios estaba ya cerca de él. *Rectorem habebat, non liberatorem quaerebat*[6]. Por otra parte, este socorro divino del que disponía sin cesar, Adán no lo poseía como un bien propio, como un tesoro que pudiese cubrir con sus brazos, sin ninguna consideración para con el donante: este don era siempre un don, esta fuerza para obrar bien era una fuerza divina[7], de manera que el hombre debía permanecer siempre en la acción de gracias y en la humildad. Si no, caía en seguida en la mentira, y Dios se retiraba.

La *oratio* de la cual san Agustín nos dice que Adán no debía usar, era pues solamente la *postulatio* —*non utique posceretur orando*—, era la petición de una cosa lejana[8]. La gracia estaba allí, muy cercana, ofreciéndose, incluso insinuándose ya en el interior del querer, previniendo la buena voluntad: en este sentido Adán no tenía necesidad de pedirla, no debía orar. Esta clase precisa de plegaria le era inútil. No experimentaba en sus miembros una ley enemiga. *In illo beatitudinis loco,* no tenía que gritar: «¡Señor, líbrame del mal!»[9] Como escribirá Martín de Barcos, «la Oración no es propiamente una elevación del espíritu a Dios, ni una conversación familiar del alma con él; pues se tiene el espíritu elevado a Dios en el cielo, y se habla familiarmente con él, y sin embargo no se ora, pues no se tiene nada para pedirle»[10].

Por el contrario, nuestra plegaria (a su vez, efecto de una primera gracia) es ante todo una plegaria de petición: *orent ut quod nondum habent accipiant*[11]. Es la plegaria del enfermo que implora la curación,

[6] *Contra Julianum opus imperfectum,* l. 3, c. 110.

[7] *Cf. De civitate Dei,* l. 14, c. 26: *Vivebat fruens Deo: gaudium verum perpetuebatur* ex Deo, *in quem fragrabat caritas de corde puro...*

[8] Se puede admitir que esta restricción aportada al sentido de la palabra *oratio, orare,* venga, por lo menos en parte, de la polémica. En su ardor en combatir a Juliano de Eclane, Agustín forja un argumento *ad hominem,* que consiste en sacar de la doctrina de su adversario una consecuencia monstruosa: «Con vuestra doctrina sobre la libertad, vosotros suprimís la plegaria».

[9] *De correptione et gratia,* c. II, n. 29.

[10] *Réflexions de l'abbé Philérine sur l'écrit de Philagie* (= Mère Agnès), p. 57. Y p. 3-4: «Los Bienaventurados ven y consideran mucho mejor que nosotros los Misterios y las verdades de Dios y forman luego unos afectos más fervientes y más intensos. Pero porque ya no gimen y no tienen ya nada que desear o pedir a Dios, tampoco rezan, según todos los padres, como no se reza por ellos, sino que ellos rezan solamente por nosotros, como nosotros mismos».

[11] *De correptione et gratia,* c. 11, n. 29.

del náufrago que grita socorro, del condenado que suplica para obtener gracia. Es, en primer lugar, el grito de nuestra indigencia y de nuestra angustia. Nosotros necesitamos la gracia en el sentido de que estamos primero privados de ella, que ella nos *hace falta*[12]. Debemos mendigar los bienes espirituales suplicando, como el indigente mendiga su pan: *omnes enim quando oramus, medici Dei sumus, ante januam magni Patris familias stamus, imo et prosternimur, supplices ingemiscimus.* Implorándole, nosotros imploramos el primer remedio para nuestros males[13]. Pero Adán no tenía que pedir este remedio. Fundamentalmente no tenía menos necesidad de Dios que nosotros, pero no tenía que suplicar y mendigar, pues Dios no le faltaba; Dios llenaba su necesidad al mismo tiempo que le hacía nacer. Nosotros estamos naturalmente en la indigencia, él se encontraba naturalmente en la riqueza. Pero bajo esta diversidad de condiciones, una cosa permanece idéntica, cuya evidencia, como podemos experimentar, Agustín llevaba en él: la total impotencia del hombre sin Dios. Bajo esta diversidad permanece un deber idéntico: la confesión de esta impotencia; el reconocimiento de que todo viene al hombre de Dios, incluso aquello que no ha tenido que pedirle; la aceptación de la dependencia total. Bajo la diversidad de los modos de plegaria: aquí, acción de gracias, allí en primer lugar petición, es una misma actitud esencial: la actitud humilde de la plegaria[14].

San Gregorio el Grande dirá lo mismo en un pasaje de sus *Moralia in Job:* Adán no tenía necesidad en el paraíso de la *assiduitas precis,*

[12] *Contra duas epistulas Pelagianorum,* l. 1, n. 5: hoy «*natura humana divina indiget gratia*». Comparar GREGORIO DE NICEA, *In Cant. canticorum,* homilía 2 (P.G., 44, 796).

[13] *Sermo* 131, c. 7: *remedium orationis.*

[14] Incluso en nuestra condición presente, ciertos estados de plegaria ofrecen una semejanza con la plegaria de Adán. *Cf.* Santa JUANA DE CHANTAL, *Oeuvres,* t. 4, p. 737: «andar con los ojos cerrados, apoyada en mi Amado, sin querer... ni siquiera pedirle nada, sino permanecer simplemente toda perdida y reposada en él». Ver también las memorias de Joseph ARNAUD (ed. Jean Bremond, t. 2, 1951, pp. 64-65). «Es evidente que cuando se ha llegado al término ya no se tiene necesidad de medios. En la vida activa la plegaria es un medio eficaz de llegar a nuestro fin. He aquí porque Nuestro Señor quiere que se le pida sin cesar que su Reino venga, que su voluntad sea hecha. Pero cuando este reino ha llegado y se cumple la voluntad de Dios según la demanda que le hemos hecho, no debemos maravillarnos si la disposición que se tenía de rezar cesa. Alguien dirá: «De esto se sigue que en este estado ya no se reza». Por el contrario, se reza de una manera mucho más perfecta y más eficaz... Aquél en este estado reza mucho más por nosotros en su silencio, y su plegaria es de más valor que la plegaria de todos los hombres juntos que se hallan en la vida activa o en el estado de propiedad... He ahí lo que se llama *sine intermissione orare...*

porque *salutis bonum ex ipsa sua conditione percepit*[15]. Y más tarde san Anselmo: «El hombre comía entonces el pan de los ángeles, del cual ahora tiene hambre. Estaba saciado, mientras que ahora experimentamos la privación. Se hallaba en la abundancia, y ahora estamos en la mendicidad. Tenía en el gozo el bien que luego abandonó miserablemente, mientras que nosotros sufrimos la indigencia...»[16].

Los textos de san Agustín sobre Adán reciben una nueva claridad por parte de sus explicaciones sobre el estado de los elegidos. El fin de las cosas corresponde a su principio, y el paraíso se encuentra —magnificado— en el cielo. A nadie se le ocurrirá, sin duda, suponer que la Jerusalén celestial haya sido concebida por san Agustín como una ciudad peregrina: ahora bien, bajo el aspecto de la plegaria, él habla de sus elegidos como lo hemos oído hablar de Adán: «Aún un poco de tiempo, y volveremos a ver a Cristo; volveremos a verlo allí donde no tendremos ya que orar más, que interrogarle más, porque no quedará nada para desear, porque ya no quedará nada secreto para buscar»[17]. Cierto, no habrán entonces más cuestiones a proponer: no que el conocimiento beatífico deba limitarse al conocimiento de nosotros mismos. La suposición de semejante narcisismo es aquí evidentemente absurda... Igualmente, en el cielo no habrá más plegaria: ¡no que se deba reconquistar una especie de independencia respecto a Dios! Pero, ¿qué deberíamos pedir aún, en la satisfacción de todo nuestro deseo? Nosotros seremos entonces, por Dios, semejantes a Dios, lo veremos tal como es, su gloria será manifiesta. La plegaria, es decir la petición, la demanda supone una cierta indigencia: en el cielo no habrá ya ninguna indigencia, será la satisfacción perfecta[18]. O más bien no: este

[15] *Moralia in Job*, l. 35, c. 17, n. 44 (*PL* 76, C-D).

[16] *Proslogion*, c. 1: *Manducabat tunc homo panem angelorum, quem nunc esurit... Ille ructabat saturitate, nos suspiramus esurie. Ille abundabat, nos mendicamus. Ille feliciter tenebat, et misere deseruit; nos infelicites egemus, et miserabiliter desideramus... Opera omnia*, ed. Fr. Sal Schmitt, t. I (1946), p. 98.

[17] *In Joannem tract.* 101, n. 6: *Modicum, et videbimus eum, ubi jam nihil rogemus, nihil interrogemus, quia nihil desiderandum remanebit, nihil quaerendum latebit.*

[18] *In Joannem tract.* 102, n. 3: *In futuro enim saeculo, cum pervenerimus ad regnum, ubi similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est, quid petituri sumus, quando satiabitur in bonis desiderium nostrum? Unde et in alio psalmo dicitur: Satiabor cum manifestabitur gloria tua. Petitio namque alicujus est indigentiae, quae ibi nulla erit haec satietas erit. Cf.* RABANO MAURO, *De videndo Deum: Sic quoque et nos erimus, quando ad ipsum fontem vitae venerimus. Erit enim nobis delectabiliter impressa sitis simul atque satietas. Sed longe ab ista siti necessitas, longe a satietate fastidium, quia et sitientes satiabimur, et satiati sitiemus.*

lenguaje es inadecuado. Pues, una vez satisfechos, podríamos retirarnos del banquete divino y pretender bastarnos en adelante. Nunca, en realidad, dejaremos de recibir. Y, sin embargo, no podemos decir con más propiedad, sin correctivo, que no seremos saciados: pues en este caso seríamos todavía indigentes. Con la Escritura, digamos pues a la vez una y otra cosa, para excluir tanto una cosa como otra en aquello que tienen de exclusivo. No será, pues, ni la saciedad ni la indigencia, sino más bien el perpetuo saciarse[19].

De otro Adán se ha dicho también que no tenía que orar —a pesar de los numerosos testimonios aparentemente contrarios del Evangelio— y de éste, mucho menos aún que de los elegidos, no se podría explicar por una cierta suficiencia natural. ¿No es más que nadie, en su humanidad, dependiente de la divinidad, aquel cuya naturaleza humana, sin haberse pertenecido nunca un solo instante, es enteramente sumida por la Persona del Verbo? Ahora bien, san Juan Damasceno habla de Cristo como san Agustín habla de Adán: «Su espíritu no tenía necesidad de elevarse a Dios, porque le estaba unido ya hispotáticamente; con mucha más razón no tenía necesidad de pedirle cualquier cosa, ya que él mismo era Dios». Si a veces parece que Jesús dirige a su Padre una plegaria de petición, sólo puede ser para que nos sirva de ejemplo, expresando los sentimientos que deben ser los nuestros[20]. No debemos discutir esta cristología; basta con poner de relieve la analogía de la afirmación del Damasceno con las afirmaciones de Agustín. Y en nuestros días el padre Lagrange, comentando la palabra de Jesús sobre el demonio que sólo puede ser arrojado mediante la plegaria, observa con oportunidad que, sin embargo, Jesús acaba de arrojar este demonio sin pronunciar ninguna plegaria: «Es que, dice, su Padre le escucha siempre»[21]. Un día sucederá lo mismo con todos sus discípulos: *in illo*

[19] *In psalmum* 85, n. 24: *...Et satiat te, et non te satiat. Mirum est quod dico. Si dicam quia satit te, timeo ne quasi satiatus velis abscedere: quomodo de prandio, quomodo de caena. Ergo quid dico? Non te satiat? Timeo rursus, ne si dixero: no nte satiat, indigens videaris, et quasi inanior exsistas, et minus in te sit aliquid quod debeat impleri. Quid ergo dicam, nisi quod dici potest, cogitari vix potest? Et satiat te, et te non satiat: quia utrumque invenio in Scriptura...*

[20] *De fide ortodoxa*, l. 3, c. 24.

[21] *L'Evangelie de Jésus-Christ*, p. 263 (sobre Marcos, 9, 14-28). MALEBRANCHE parece decir lo contrario, pero solamente las palabras se oponen: «...Sus plegarias (de Jesucristo) son siempre oídas: su Padre no le niega nada, como nos enseña la Escritura (*Jn* 11, 42). Sin embargo es necesario que ore, y que desee para obtener, porque... todas las criaturas, incluso Jesucristo considerado como hombre, no son por sí mismas más que debilidad e impotencia». *Traité de la Nature et de la Grâce*, segundo discurso, 12 (ed. G. Dreyfus, *Oeuvres complètes*, t. 5, 1958, p. 72).

die me non rogabitis quidquam[22]. Y desde aquí bajo, este día, en algunos instantes privilegiados, empieza a amanecer. Escuchemos a san Serafín de Sarov:

> Cuando El se digna visitarnos, es necesario dejar de orar. ¿Para qué decir, en efecto: «Ven y haz tu morada en nosotros, y purifícanos de todo mal, y salva, oh Dios mío, nuestras almas», cuando este Consolador ha bajado ya a nosotros para salvarnos, a nosotros que nos confiamos a El y que invocamos su Santo Nombre a fin de recibirle con humildad y amor en el templo de nuestras almas que tienen hambre y sed de su venida?[23]

* * *

En una serie de textos análogos, san Agustín parece decir aún que lo que nos obliga a la humanidad es únicamente nuestra condición de pecadores. Todo lo que se arrebata a la corrupción del pecado ¿sería perdido, incluso de derecho, para la humildad? Y reaccionando contra los excesos del pesimismo infralapsario, ¿se prepara, de grado o por fuerza, si se quisiera ser fiel a la filosofía agustiniana, un desquite de orgullo humano? Lo que se acaba de ver referente a la plegaria nos disuade de creer nada de esto. Pero se puede dar a la cuestión así propuesta una respuesta más directa.

Que por el hecho del pecado —incluso del único pecado original— debamos ser humildes *con un título más,* la cosa es clara. Pero, ¿debemos ser por ello *más humildes?* ¿La criatura inocente tendría el derecho de mostrarse menos humilde, quizá incluso de no serlo en absoluto?

En este sentido Bayo, y después de él Jansenio, Arnauld y Quesnel[24] interpretan el sentimiento de san Agustín. El hombre inocente, explica, era más sano, más fuerte, más libre. De esta manera, si decía obrar el

[22] *Jn* 16, 23.

[23] *Entretiens sur la doctrine du Saint Esprit;* citado por E. BEHR-SIGEL, *La prière à Jésus,* en *Dieu vivant,* 8, p. 92.

[24] Quesnel, décima cuarta proposición condenada. Compara DE LA FONT, *Principes de morale établis sur l'Ecriture sainte* (1709): «El primer hombre en el feliz estado de la justicia original, en que fue creado, tenía una rectitud de espíritu y de corazón que le bastaba para el comportamiento de su vida, y no tenía necesidad de otra luz que la de la razón». Citado en el *Dictionnaire des livres jansénistes,* t. 3 (ed. de 1755), p. 306. Por el contrario, para san Agustín, «Adán, en la plena integridad de su naturaleza, estaba bañado en una luz de gracia»: Athanase SAGE, *La grâce du Christ, modèle de la nôtre,* en *Revue des études augustiennes,* 7 (1961), p. 27.

bien, adquiría más mérito propio, del cual se puede sacar un legítimo orgullo: *gratia Adami non producebat nisi merita humana.* Ahora, por el contrario, como la gracia opera por sí misma en nosotros todo el bien, estamos obligados a referir a Dios toda la alabanza y toda la gloria. «Dios, dice Arnauld, para ahogar el orgullo del hombre (el mal orgullo de la revuelta, no el buen orgullo de la complacencia original en él), que ha sido la causa de su ruina, no ha querido que pueda gloriarse más de sus méritos»; así pues, le ha hecho incapaz de todo bien sin el socorro que san Agustín llama *adjutorium quo,* para mostrar que no deja nada al hombre solo. Las buenas obras que hacen los hombres no constituyen ya unos méritos humanos, como lo eran las de Adán inocente que podía realizar el bien *praevia et dominante voluntate.* Así pues, los hombres ya no tienen el derecho de gloriarse de ellas, como Adán se glorificaba de las suyas...[25] ¡Que en adelante sólo Dios sea glorificado en sus santos!

Jansenio estaba tan satisfecho de su explicación que creía que, restituida gracias a él en su vigor original, la doctrina agustiniana haría revivir en la Iglesia la humildad cristiana. Es el autor de su Vida quien nos lo asegura: *rem istam ingentis momenti et fructus in Ecclesia esse censebat, nec vitam perfecte spiritualem formari posse, nisi ad illam doctrinae sancti Augustini normam, christianam tamen praecipue humilitatem in ea fundare*[26]. Lleno de este mismo pensamiento, Arnauld se apoya sobre todo en dos pasajes de san Agustín, uno del *De*

[25] *Remarques sur le contradictions du Père Thomassin (Oeuvres,* t. 10, pp. 446-448). Thomassin «confiesa... como san Agustín, que los ángeles han debido su predestinación a sus méritos, y que han debido sus méritos a sus propias fuerzas, aunque ayudados por un socorro *sine quo non.* Reconoce, pues, que para que Dios haya quitado a los hombres toda ocasión de orgullo, y no les haya dejado ningún sujeto para gloriarse de sus méritos, ha sido necesario que la gracia fuese todo su mérito, es decir, que no tuviesen más méritos que mediante el *adjutorium quo —pedissequa jam et famulante, non ut antea praevia et dominante voluntate—.* Ahora bien, los justos merecen por todas sus buenas obras; es necesario, pues, que todas sus buenas obras no sean ya unos méritos humanos, como habían sido los de Adán (pues, si fuesen tales, san Agustín está de acuerdo que ellos podrían gloriarse de ellos, lo cual Dios no quiere que pueda hacer), sino que sean méritos del todo divinos...».

El pasaje de Thomassin aprovechado aquí por Arnauld es el siguiente: *Nec de ipsa perseverantia boni voluit Deus sanctos suos in viribus suis, non in ipso gloriari, qui eis non solum dat adjutorium, quale primo homini dedit sine quo non possint perseverare si vellent, sed in eis etiam operatur et velle. Ad humilitatem ergo lapsis pernecessariam, contemperata est et haec gratia quae merita ipsa donat, et haec praedestinatio, quae merita antevertit et gratiam praeparat qua donentur. Ex adverso autem periclitaretur humilitas, si suis meritis praedestinationem, si suis viribus merita sua deberet. Dogmata theologica,* l. 8, c. 4.

[26] *Augustinus,* init.: *Synopsis vitae auctoris.*

correptione et gratia, el otro del *De dono perseverantiae.* Se dice en el primer pasaje: *...ac per hoc, nec de ipsa perseverantia boni voluit Deus sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriae*[27]. ¿No se debe concluir de ello, pregunta Arnauld, que Adán, si hubiese perseverado, habría podido gloriarse en él mismo y no en el Señor? y ¿no encontramos, añade, una enseñanza muy parecida en el *De dono perseverantiae,* en donde se nos explica que, como todo lo que aproxima el hombre a Dios es ahora efecto de la gracia, no nos es dejado nada de que podamos sacar alguna gloria?[28]

Esta es, en efecto, la conclusión que se debería sacar de estos textos, si, como suponen nuestros autores, todo lo que Adán posee independientemente de la gracia redentora, lo poseyera como fondo de su naturaleza y por iniciativa propia, independiente de su unión con Dios. Pero, una vez más, ¿semejante suposición no es completamente contraria al pensamiento, por todas partes latente y muchas veces expresado, de san Agustín? En cuanto a los dos pasajes invocados por Arnauld, no significan por sí mismos lo que él y los suyos le hacen decir.

Sea, en primer lugar, el pasaje del *De dono perseverantiae.* No se puede sacar de él argumento sino a condición de mutilar una frase. Comentando la oración dominical, san Agustín acababa de decir: *Si ergo alia documenta non essent, haec dominica oratio nobis ad causam gratiae, quam deferimus, sola sufficeret: quia nihil nobis reliquit, in quo tamquam in nostro gloriemur. Siquidem et ut non discedamus a Deo, non ostendit dandum nisi a Deo, cum poscendum ostendit a Deo.* Es pues, al decir de san Agustín, el mismo *Pater* quien, por la petición *et ne nos inducas in tentationem,* no nos deja nada en que gloriarnos. Pero si se empieza la cita, como muchos hacen[29] solamente con estas palabras: *Nihil nobis reliquit...,* parece que el sujeto de la frase sea Dios, y que el verbo *reliquit* contenga una alusión a un primer estado en el que Dios, en efecto, nos habría dejado gloriarnos a nosotros mismos. A decir verdad, se trata sólo de un semi-contrasentido, porque la continuación del texto opone, en efecto, el estado del hombre antes y después del pecado[30]. Pero se observará en cambio, que el único punto

[27] *De correptione et gratia,* c. 12, n. 38.

[28] *De dono perseverantiae,* c. 7, n. 13.

[29] *Cf.* Jean LAPORTE, *La doctrine de Port-Royal,* 2, Exposición de la doctrina (d'après Arnauld), 1, *Les vérités de la grâce* (1932), p. 372.

[30] *Qui enim non infertur in tentationem, non discedit a Deo. Non est hoc omnimo in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt: fuerat in homine antequam caderet. Post casum autem hominis, nonnisi ad gratiam suam Deus voluit pertinere, ut homo accedat ad eum; neque nisi ad gratiam suam voluit pertinere, ut homo accedat ad eum; neque nisi ad gratiam suam voluit pertinere, ut homo non recedat ab eo.*

al que se refiere esta oposición es un punto completamente negativo: por la fuerza de su libre arbitrio, Adán podía «no retirarse», pero Agustín no dice que podía avanzar. Es ya la doctrina que se transmitirá en las escuelas agustinianas mediante el famoso adagio: *Stare poterat, pedes movere non poterat*[31]. En su tenor formal, el adagio no es del mismo san Agustín, como se creyó en la Edad Media. Pero no por eso expresa menos exactamente su pensamiento. Adán no podía glorificarse, por lo tanto, en nada positivo; no podía referir a sí mismo ninguna buena acción, como si fuera suya y no de Dios.

Si Arnauld fuerza la significación de este texto, es también porque lo interpreta a la luz del capítulo del *De correptione* sobre los dos socorros. El sostiene semejante acercamiento[32]. Pero el razonamiento que hace sobre este capítulo es más defectuoso aún que su exégesis del texto del *De dono.* San Agustín decía: *Nec de ipsa perseverantia boni voluit Deus sanctos suos in viribus suis, sed in ipso gloriari*[33]. Por lo tanto, prosigue Arnauld, Adán, si hubiera perseverado en el bien, habría podido gloriarse en sus fuerzas, y no en Dios. Es que habría perseverado con el simple *adjutorium sine quo non,* mientras que para la perseverancia de los santos debe intervenir el *adjutorium quo.* En realidad, esta prolongación del pensamiento de san Agustín no es más que una desviación. Arnauld se funda en una interpretación de los dos socorros que, si no nos hemos engañado, es insostenible. Dios ha querido que sus santos se gloriasen en él solo: ¿significa esto que Adán, suponiendo que hubiera perseverado como ellos, habría podido gloriarse únicamente en sí mismo, como en el único verdadero obrero de su victoria? No. Agustín no lo deja entender de ninguna manera. Según él, Adán habría debido gloriarse también en Dios, sin cuya gracia ni hubiera podido realizar el bien necesario a su perseverancia. Habría podido también, aunque de manera secundaria, gloriarse en él mismo, porque su naturaleza, en su salud intacta, habría servido desde el principio de soporte activo a la obra divina en él. Pero este mismo hecho no habría quitado nada de la parte debida a Dios: pues esta naturaleza gana con todas sus fuerzas, habría reconocido que ella era un don, renovado sin cesar, del Señor. Para hablar más exactamente,

[31] Pedro LOMBARDO, *Sentencias,* 1. 2, d. 29. n. 1: *Ante peccatum homo... non habetat quo pedem movere posset sine gratiae operantis et cooperantis auxilio, habuit tamen quo potuit stare.* ALBERTO MAGNO, *Summa theologiae,* P. 2 a, tract. 14, q. 90, n. 1: *Dederat enim (Deus Adae) unde posset stare, sed non unde proficeret ad meritum,* etc. Muchos otros textos.

[32] *Ouvres,* t. 10, pp. 448 ss. Ver también PASCAL, *Ecrits sur la grâce* (Br., t. 11, pp. 222-223).

[33] *Loc. cit.*

digamos, pues, que Adán se habría gloriado entonces en sus fuerzas y en su Señor y tanto más en su Señor cuanto más se gloriase también por una parte en sus obras, pero que no se habría glorificado de ninguna manera en él mismo, de considerarse separado en cierta manera de su Señor e independiente de él[34]. En otros términos, tanto como la de todo santo que vive en el estado de naturaleza rescatada, la actitud de un santo que viviera en el estado de naturaleza íntegra tal como lo concibe Agustín, habría sido de humildad total[35].

...Coram Deo, ubi nulla jactantia est[36].

Una vez más, el caso de los ángeles nos aporta una confirmación. El ángel bueno no ha pasado por la caída y la redención. Su régimen de gracia fue esencialmente el del primer hombre. ¿Se atribuye, por lo tanto, un papel propio en su perseverancia? Debiera hacerlo, según Jansenio y Arnauld. Ahora bien, nos dice san Agustín, el ángel glorioso es luz *non in se ipso sed in Deo*[37]. No se complace en sí mismo, sino en su Creador: *Si eo modo sibi placeret mens angelica, ut amplius seipsa quam creatore suo delectaretur, non fieret mane, id est non de sua cognitione in laudem creatoris assurgeret*[38]. Igualmente la visión con la que Agustín se encanta vale indistintamente de todos, porque la razón que funda su esperanza está sacada, no del ángel o del hombre, no de la inocencia o del restablecimiento, sino de Dios. *Tanta satiabitur (animus) visione et tanta inflammabitur caritate superioris boni, ut ad seipsum sibi placendo deficere ab illius dilectione non possit*[39]. Y es aún

[34] En otros términos; Adán tenía fuerza, salud, libre arbitrio. Pero, ¿de dónde le venía esta salud, esta fuerza? ¿De dónde, este libre arbitrio siempre dispuesto al bien? Era más de sí mismo, de lo que nosotros somos, se pertenecía verdaderamente; pero es que estaba más abierto a Dios, más penetrado de la presencia y de la acción de Dios. De suerte que se podría decir también que se poseía menos a sí mismo, que era menos de él, porque era más de Dios. Pero ni en un sentido ni en otro conviene poner una antítesis, que no es conforme al pensamiento agustiniano.

[35] *Cf.* León BLOY, *L'Invendable,* p. 85: «Pienso que la Humildad, como la Pureza, la Belleza, la Ciencia, la Inteligencia y todo lo demás, ha sido arruinado por la Caída. Estoy persuadido de que Adán y Eva en el Paraíso eran humildes, como eran puros, como eran bellos, como eran todopoderosos e inmortales, es decir, de una manera absolutamente incomprensible, incluso para los santos».

Lo que es verdad es que, para san Agustín, la debilidad de nuestra condición presente nos es una preciosa salvaguarda contra la tentación de orgullo a la cual sucumbió Adán. *Contra Julianum,* l. 4, n. 11: *Infirmitas admonitio est non superbiendi,* y n. 28.

[36] *In psalmum* 7, n. 4.

[37] *De civitate Dei,* l. 11, c. 9.

[38] *De Genesi ad litteram,* l. 4, n. 49.

[39] *Contra Julianum pelagianum,* l. 4, c. 3.

a propósito de los ángeles que se nos dice: *Qui gloriatur nonnisi in Domino gloriatur, cum cognoscit non suum, sed illius esse, non solum ut sit, verum etiam ut nonnisi ab illo bene sibi sit, a quo habet ut sit*[40]. Una humildad que sólo se fundase en el reconocimiento de la impotencia a la que el pecado original ha reducido el libre arbitrio, no sería la humildad cristiana. Es la humilad que el editor del *Augustinus* atribuye al pensamiento de Jansenio[41]. No es la que concibe Agustín. La Ciudad de Dios que éste contempla no estará dividida en dos partes, una de las cuales, la de los santos rescatados, estaría completamente abismada en el humilde reconocimiento, mientras que la otra, la de los ángeles inocentes y perseverantes, tendría conciencia de deberse a sí misma por lo menos una parte de su triunfo. De una humildad igual por una y otra parte, sólo difieren las modalidades, los respectivos matices. Pasa lo mismo con Adán y con el cristiano: el primero no tenía el derecho de ser menos humilde de lo que debía serlo el segundo, pero mientras la humildad de hoy, que implora gracia, aparece en primer lugar dolorosa y gimiente, la de antes, sin ser menor, podía mostrarse de entrada gozosa y reconocida.

Recordemos aún aquí uno de los rasgos esenciales por lo que san Agustín difere de aquellos que se juzgan sus discípulos por excelencia, sin que esta diferencia se revele con toda su fuerza a los críticos que se aferran sólo al detalle de la letra. El centro de perspectiva donde él se mantiene siempre instalado, es el que considera al hombre de hoy, el hombre pecador, ese Agustín de Tagaste y de Hipona, cuyas cadenas ha venido a romper la gracia de Cristo. Sepamos comprender que todo lo que él afirma referente al hombre en estado de inocencia, lo afirma por contraste, como un segundo tiempo de su pensamiento, esquematizando y simplificando a veces, sin volver a los puntos fundamentales que son para él evidencias sobre las cuales se había explicado muchas veces, y que nada ponía en tela de juicio. Cuando parece decirnos que Adán merecía por sí mismo, o que por naturaleza tenía derecho a entrar en posesión del reino de los cielos, sepamos, pues, reducir a su justa medida el alcance de semejantes afirmaciones. Significan simplemente que Adán no tenía necesidad, para realizar su destino, ni de socorro «extrínseco», ni de gracia medicinal y redentora. Sin tener que rectificar su actividad, Dios, lo hemos visto, no cesaba de «regirla»[42]. Así, en un

[40] *De Genesi ad litteram,* l. 11, c. 8. n. 10.

[41] *Augustinus, Synopsis vitae auctoris.*

[42] Aunque ardiente jansenista y «apelante», el abbé GOURLIN († 1775) se expresa a este propósito con juicio en su *Tractatus de gratia Christi* (anónimo, publicado por el abbé Pelvert), t. 2 (1781), p. 88: *Absit... ut eximius humilitatis praedicator senserit licitum fuisse primo homini in seipso gloriari, cum e contrario multoties inculcet eum, nonnisi de se praesumendo, in peccatum incidisse.*

caso análogo, procedía san Gregorio de Nisa: cuando enseñaba que, sin el desorden introducido en él por el pecado original, el hombre sería perfecto por su misma creación, estaba lejos de querer dejar entender que el solo acto creador basta para instalar al hombre en su última perfección, sino que sólo quería negar, en la hipótesis de un mundo sin pecado, la necesidad de un devenir propiamente temporal...

Gracias a semejantes observaciones, sabemos discernir finalmente, de un cabo a otro de la gran Tradición católica, las constantes esenciales que no afectan ni a las divergencias de escuela, ni a la diversidad de los puntos de vista, ni a las diferencias de acento hechas necesarias por los diferentes errores, ni a las variaciones de la terminología a lo largo de los siglos. Para un santo Tomás, por ejemplo, y más aún para los teólogos venidos después de él y siguiendo su rastro, Adán inocente tenía necesidad de la gracia, oraba, tenía la fe[43]. Para san Agustín, por el contrario, parece —por lo menos según algunos textos— que este mismo Adán podía, para el paso decisivo, prescindir de la gracia, que no oraba, que no tenía que creer[44]. Si, en efecto, se entiende por gracia el remedio a la herida del pecado, por plegaria la petición de un socorro aún ausente, por la fe la creencia oscura fundada enteramente en un testimonio exterior[45] y, por añadidura, que tienen por objeto primero esencialmente los hecho saludables que se han desarrollado en el tiempo[46], entonces es necesario expresarse como lo hacía san Agustín

[43] *Secunda Secundae*, q. 5, a. 1: *Tam in angelis viatoribus quam in Adamo in statu innocentiae fuit fides. Prima*, q. 62, a. 1; q. 95, a. 1.

[44] El vocabulario de san Agustín no es, por otra parte, tan fijo. Por lo que se refiere a la fe de Adán, dice por ejemplo: *In statu innocentiae (habebat homo) gaudium verum, quod perpetuabatur ex Deo, in quam flagrabat caritas de corde puro, conscientia bona, et fide non ficta: De Civitate Dei*, 1. 14 c. 26. *Cf.* San AMBROSIO, *In Lucam*, 1. 7: *Adam nudatus est, mandati caelestis custodia destitutus, et exustus fidei vestimento, et sic lethale vulnus accepit.* (G. Tissot, *Sources chrétiennes*, 52, p. 33). San FULGENCIO, *Epist.* 17, n. 26: *Exspoliatus vestimento fidei;* en lo que se refiere a la gracia, *ibid.*, n. 14: *Deus primum hominem ad suam imaginem gratuita bonitate bonum fecit... Si autem a gratia excidisset...*

[45] *Cf.* HUGO DE SAN VICTOR, *De sacramentis*, 1. 1, p. 6, c. 14: *Cognovit homo creatorem suum non ea cognitione, quae foris solum et auditu percipitur, sed ea, quae potius intus per spirationem ministratur. Non ea quidem, qua Deus modo a credentibus absens fide quaeritur, sed ea quae tunc praesentiam contemplationis sicuti manifestius comebatur.* Pedro LOMBARDO, *Sentencias, 1.2*, dist. 23. Para esta misma vida, Guillermo de SAINT-THIERRY dice a los cartujos de Mont-Dieu: *Aliorum est Deum quaerere..., vestrum est sapere* (n. 11; Davy, p. 74).

[46] Así Guillermo de SAINT-THIERRY, según san Agustín: *Fides autem maxime est rerum temporaliter pro nobis gestarum, per quam corda nostra mundantur, ut ad aeterna non credenda, sed intelligenda, idonea inveniatur. In qua si fideliter nos*

en los textos a los cuales acabamos de hacer alusión. Pues en este sentido la naturaleza íntegra excluye la gracia, la unión divina excluye la plegaria, y la contemplación infusa o la «visión» *(species)* excluye la fe. Así pues, después de Pedro Lombardo, la Suma de Alejandro de Hales no se avergüenza de decir que Adán, en su primer estado, *non habuit fidem in ratione fidei*[47]. San Buenaventura afirma igualmente con tranquilidad que el estado de inocencia, que no implicaba ni «audición» extrínseca ni «conocimiento por enigma», no implicaba, pues, la fe, como tampoco por otra parte, implicaba la visión perfecta[48]. Pero si la afirmación de la gracia se opone ante todo a la de una suficiencia de la naturaleza creada, si la actitud de plegaria es esencialmente la inversa del orgullo naturalista, y si la fe define sobre todo un cierto estado de la inteligencia que excluye la autonomía racionalista sin alcanzar la plenitud de la visión beatífica, entonces es con santo Tomás y sus sucesores con quien es necesario hacer concordar su lenguaje. Se dirá en este caso que el conocimiento que Adán poseía de Dios, según la concepción tradicional, se encontraba «comprendido en los límites de la fe»[49]; se dirá que tenía ya necesidad de la gracia para obrar bien y que la plegaria era su primer deber.

Subrayando la inferioridad del conocimiento de fe «acto intelectual extraño y esencialmente imperfecto», en el plano racional[50], santo Tomás, no obstante, quiere mostrar en la fe el esbozo o el germen de la

agimus, et fides meretur veritatem, et mutabilitas transit ad creditae rei incommutabilem veritatem, etc.: *Speculum fidei* (*PL* 180, 383 D).

[47] *Suma teológica*, n. 694. (ed. de Quaracchi, t. 4, p. 1103): *Didendum quod Adam in primo statu non habuit fidem in ratione fidei. Et hoc patet, si quis consideret comparationem cognitionis quae per fidem est et cognitionis quae erat in Adam ante peccatum, ad cognitionem gloriae. Cognitio enim quae est per fidem evacuatur adveniente gloria; cognitio vero Adae de Deo non evacuatur adveniente gloria, si stetisset, sed perficeretur.*

[48] *In 2 Sent.*, dist. 23, a. 2, q. 3: *Nota quod quadruplex est modus cognoscendi Deum, videlicet per fidem, per contemplationem, per apparitionem et per apertam visionem... Primum igitur et ultimum genus cognitionis statui innocentiae non competebat: primum, propter cognitionem aenigmaticam et propter hoc quod cognitio fidei, ut plurimum, est ex auditu...*

[49] ASI ESTIUS, *In 2 Sent.*, dist. 23, n. 6: *Primus homo cognoscebat Deum quadam altiore cognitione quam nos eum cognoscimus, adeo ut cognitio illius, quamvis intra limites fidei comprehensa, quodammodo media fuerit inter cognitionem praesentis status et cognitionem patriae, qua Deus per essentiam videtur* (París, 1680, p. 221). Remite a *Prima*, q. 94, a. 1; *De veritate*, q. 18, a. 2; *In 2 Sent.*, dist. 23, q. 94, a. 1.

[50] Pierre ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, 2.ª ed. (1924), pp. 190-192.

visión, la *substancia beatitudinis*, la *inchoatio rerum sperandarum*[51]. Ve fácilmente en ella una *praelibatio quaedam illius cognitionis quae in futuro beatos faciet*[52]. Llega hasta decir que la fe no será evacuada simplemente en la gloria como lo será la esperanza, porque *cum visione patriae convenit in genere:* solamente su oscuridad o su carácter de «enigma» desaparecerá[53]. En una perspectiva análoga, san Juan de la Cruz, que mantiene siempre lo espiritual en el interior de la fe, dirá aún que «cuando la fe de esta vida dejará lugar a la clara visión de Dios, la sustancia de la fe, librada de su velo de plata, brillará como el oro»[54]. Todo esto san Agustín lo diría más bien de lo que él llama «inteligencia de la fe», o, más simplemente, «inteligencia», como su discípulo san Buenaventura lo dirá de la «contemplación». *Fides quaerit, intellectus invenit*[55]. En cuanto a la misma *fides,* subraya por el contrario, siguiendo un texto de san Pablo, su oposición a la *species,* como subraya la oposición de *spes* y de *res: Modo enim credimus, tunc videbimus. Cum credimus, spes est in isto saeculo; cum videbimus res erit in futuro saeculo... Mundantur autem corda nostra per fidem, ut possint esse idonea capere speciem*[56]. Con razón se ha hablado de la «doble ecuación agustiniana entre ciencia y visión por una parte, creencia y no visión por la otra»[57]. *Creduntur absentia*[58]. Es lo que dice aún con insistencia el *De Trinitate:*

> *Quando ista peregrinatione finita, qua peregrinamur a Domino, ut per fidem ambulare necesse sit, species illa succedet, per quam videbimus facie ad faciem, sicut modo non videntes, tamen, quia credimus, videre merebimur, atque ad speciem nos per fidem perductos esse gaudebimus. Neque enim jam fides erit, qua credantur quae non videntur; sed species, qua videantur quae credantur*[59].

Tales diferencias entre los dos Doctores no son, por otra parte, absolutamente constantes. Hay en santo Tomás más de un texto en que la fe es considerada un poco como un sucedáneo de la razón[60], otros en que la continuidad que él admite entre fe y visión es solamente continuidad *in genere cognitionis*[61]. Por otra parte, el agustinismo no pone el mismo género de oposición que el tomismo entre el *creditum* y el *scitum*; y ¿no ha dicho el mismo san Agustín: *Sed intelligens omnis etiam credit?*[62] Los escolásticos no han dejado de sutilizar en este punto. Sólo citaremos un ejemplo, tomado de la *Suma* de Gerardo de Bolonia:

> *...Addunt quod fides est de tali objecto quoad id de objecte quod est obscurum, intellectus vero quoad in quod est clarum de eo, visio vero patriae, quoad id quod de objecto clarius restat. Haec autem additio est valde incompetens, quia, si fides et intellectus ac visio sint tota aliud, et de re vel objecto tunc frustra laboratur vel ab eis vel ab aliis ad declarandum quomodo fides et intellectum ille vel visio quaeque stare possint simul, vel non; quia constat quod, si non sit de eodem secundum idem, simul stare possunt...*[63]

Por otra parte, y sin tantas sutilezas, los dos lenguajes que hemos distinguido pueden acordarse sin dificultad por medio de algunas precisiones. Así hacen, por ejemplo, Eudes Rigaud[64], la Suma de Alejadro de Hales, distinguiendo la *fides aenigmatica,* que es hoy la nuestra, de la *fides lucida,* que fue la de Adán en el Paraíso y la de Cristo en su humanidad sobre la tierra; o aún, la fe por *auditus exterior* y la fe

[51] *Secunda secundae,* p. 4, a. 1. In Hebr. *Cf.* SPICQ, *L'exégèse de Hebr.,* 11, *par saint Thomas d'Aquin,* en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 31 (1947), pp. 231-232.

[52] *Conpemdium theologiae,* c. 1; *ibíd.: per modum cujusdam inchoationis.*

[53] *Prima secundae,* q. 67, a. 5: *Quidam dixerunt, quod spes totaliter tollitur, fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad aenigma, et partim manet, scilicet non idem numero, sed idem genere, verissime dictum est: fides enim cum visione quantum ad substantiam cognitionis. Quid quidem si sic intelligatur, quod manet patriae convenit in genere, quod est cognitio...* (Y todo conocimiento de Dios puede ser llamado visión: *cf. In 2 Sent.,* dist. 23, q. 2, art. 1). En la resurrección, decía Orígenes, en el mismo sentido, será conocimiento perfecto, perfección de la fe, es decir, realización más aún que supresión: *In Joannem,* t. 10, n. 27 (Preuschen, p. 221).

[54] *Cántico espiritual,* estrofa 12.

[55] *De Trinitate,* 1.15, c. 2, n. 2. Para una visión más profunda de la cuestión, ver L. M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin* (1950), I, c. 3 y 4. (pp. 89-138).

[56] *In psalmum 123,* n. 2. *In psalmun 120,* n. 6. *Sermo 38,* c. 2, n. 3. *Cf. 2 Cor* 5; 7; Guillermo de SAINT-THIERRY, *Speculum fidei: Videbitur, cognoscetur, non credetur (PL* 180, 395 B); *...a fide ad specien transeatur»* (396 A).

[57] J. Fr. BONNEFOY, *La nature de la theólogie selon saint Thomas d'Aquin,* p. 35.

[58] *Epist.* 147, n. 3.

[59] *De Trinitate,* 1.14, c. 2, n. 4 (Bibl. aug., 16, p. 350). Otros textos en Th. CAMELOT, o. p., *A l'éternal par le temporel,* en *Revue des ét. august.,* 2 (1956), pp. 163-172. Lo mismo: *Quod intelligimus debemus rationi,* nota sobre el método teológico de san Agustín, en *Hist. Jahrbuch,* 77 (1958), pp. 397-402.

[60] Por ejemplo, *Secunda secundae,* q. 2, art. 4.

[61] Ver *supra,* página precedente, nota 53.

[62] *De utilitate credendi,* c. 11, n. 25: *...Invenimus primum beatorum genus ipsi veritati credere, secundum autem studiosorum amatorumque veritatis, auctoritati: in quibus duorum generibus laudabiliter creditur (PL* 42, 83).

[63] *Summa, quaestio* 8, n. 3; ed. Paul DE VOOGHT, *Les sources de la doctrine chrétienne...* (1954), pp. 400-409. *Objectio secunda et ad secundum.*

[64] *In 2 Sent.,* dist. 29-9-2 (J. Bouvy, *Rech, de théol. anc. et méd.,* 28, p. 92).

por *inspiratio interna*[65]. Lo mismo hará aún un comentador tardío de santo Tomás, al escribir: *Fides semper manet, in quantum est fundamentum spiritualis aedificii, id est ratione cognitionis, non autem aenigmatis*, y: *Fides potest dici semper manere; ratione visionis Dei succedentis ei in patria*[66]. Sin embargo, se trata de alguna cosa más que una cuestión de lenguaje. Las diferencias que acabamos de ver tienen, no lo negamos, un alcance real. Son el índice, por lo menos en ciertos casos, de dos orientaciones del pensamiento teológico, dos orientaciones de las cuales se podría mostrar sin duda que tienen su raíz, o su primer signo, en las dos maneras de comprender (y, en primer lugar, de traducir) el texto de san Pablo del capítulo trece de la primera Epístola a los Corintios[67]. Pero —y esto es más importante que todo lo demás— con ello no rompe la unidad de la Tradición.

[65] *Summa,* núm. 512 (Quaracchi, t. 2, pp. 752 y 753). *Cf.* San BUENAVENTURA, *In 2 Sent.*, dist. 23, a. 2, q. 2 (Quaracchi, t. 2, p. 540). Insistiendo en la oscuridad de la fe y la ausencia de su objeto, san Agustín hablaba de los *occulti fidei (In psalmum CXXXIV,* n. 24, etc.), y acabamos de ver que santo Tomás hacía suya *(Secunda Secundae,* q. 67, a. 5) la distinción de la fe *quamtum ad aenigma* y *quantum ad substantiam.*

[66] Textos de SYLVIUS y de BILLUART, citados por A. GRATRY, *De la connaissance de Dieu,* t. 1. 2.ª ed. (1854), p. 262.

[67] *1 Cor.* 13, 13: *Nunc autem manent...* El estudio histórico de la doble exégesis de este versículo ha sido hecha, para el período de los Padres, por el padre Paul HENRY, s. j. Ver también Hans URS VON BALTHASAR, *Théologie de l'histoire* (tr. R. Givort, 1955), p. 179; *Parole et mystère chez Origène* (1957), pp. 20-24; *La glorie et la croix,* t. I (tr. Givord, 1965), pp. 113-115. Para el sentido del mismo san Pablo: Dom M.-Fr. LACAN, *Les Trois qui demeurent,* en *Recherches de science religieuse,* 1958.

V. EL TOMISMO CONSERVADOR EN EL SIGLO XVI

Si con todo muchos teólogos continúan viendo en san Agustín al predecesor de Bayo y de Jansenio no es siempre que se les escapen enteramente las oposiciones que hemos intentado poner de relieve. Es más bien, nos parece, porque sitúan mal el punto preciso de doctrina que, del bayanismo y del jansenismo, hace una herejía. Su error, en este sentido, no es tanto histórico como doctrinal. Son muchas, en efecto, en nuestros dos «agustinianos», las tesis comunes con su Doctor, mientras que son discutidas por otras escuelas teológicas. Pero sería necesario saber aún si estas tesis, tomadas en sí mismas, son siempre condenables. Si, por ejemplo, la herejía de Bayo y de Jansenio consiste, como se ha sostenido, en no admitir «una moral puramente racional», o en hacer de la caridad una noción «dinamista»[1], o en pensar aún que el pecado original es otra cosa que una pura sustracción de gracia que deja a la naturaleza absolutamente «intacta» y que deja, por así decirlo, al hombre en su estado normal, o incluso que el alma, «por un efecto del acto creador, es imagen de su autor, como las criaturas sin razón son sus vestigios»[2], entonces sí, san Agustín, es su maestro auténtico, y san

[1] JANSEN, *op. cit.*, p. 89; *cf.* pp. 59-97. Sobre la oposición caridad-codicia, ver *supra,* cap. 3. Es en esta disyunción que SALÉON quería ver la idea-madre del bayanismo: gracias a esto encontraba el más puro bayanismo en las obras de Bellelí y de Berti, pero igualmente, tendría que haber añadido, en las obras de san Agustín. SALÉON, *Baianismus redivivus,* y respuestas de Berti.

[2] JANSEN, *op. cit.*, p. 62. No se ve en verdad lo que esta última idea tiene de específicamente bayanista, o incluso agustiniana. No hay tema más extendido, más

Agustín se ha equivocado. Pero, históricamente discutibles, semejantes aproximaciones no se refieren ni a la esencia del agustinismo ni sobre todo a la esencia de las doctrinas condenadas que se acogen a él.

Existe por lo menos una idea, prosiguen, que, como rige todas las que se acaban de enumerar, las hace solidarias y no forma sino un bloque con ellas, ciertamente heterodoxo: es la idea de que el estado primitivo de Adán era un estado natural, no en el sentido de que no comportaba la gracia, sino en el sentido de que no tendría necesidad, para ser exactamente definido, del contraste con un estado posible de «naturaleza pura», tal como los teólogos lo conciben. Ahora bien, ¿no es ésta una idea agustiniana? Bayo no ha hecho gran cosa más que explicitarla y sistematizarla, esperando que Jansenio insista en ella a su vez. Más o menos latente hasta entonces, esta idea, se añade, no ha tomado plenamente conciencia de sí misma sino a lo largo del siglo XVI, como consecuencia de una oposición declarada a la teología de la Escuela. Desde entonces ha estallado su veneno, y ha sido necesario pronunciar contra ella el anatema. En cambio, ha sido más fácil preservarse de ella: «éste ha sido uno de los mejores frutos de la controversia bayanista, establecer una vez para siempre, la posibilidad de lo que se llama el estado de naturaleza pura»[3], de manera que los gérmenes peligrosos del agustinismo eran matados en el huevo.

Quizá no nos inquietemos bastante en saber si, con semejante veredicto, con san Agustín no se corre el riesgo de rechazar fuera de la ortodoxia a toda la tradición cristiana, a los Padres griegos en cabeza y en cierta medida al mismo santo Tomás. Pero sin ir por el momento más allá de la época de Bayo, creemos que es posible mostrar que esta idea de «naturaleza pura», tal como la entiende la teología moderna, es una idea sistemática, legítima sin duda y quizá útil, pero reciente, a la cual en todo caso, no están necesariamente vinculados los dogmas

constante en la escolástica, como tampoco en la patrística ni en la teología moderna o antigua. Ver, entre cien ejemplo, BELARMINO, *De gratia primi hominis*, c. 2, o Gregorio de VALENCIA, *Commentaria*, t. 1 (3. ed., 1603), col. 1221 y 1226: *Est (homo) vere ac proprie Dei imago, ut est natura intellectuali secundum mentem praeditus... Homo, ut est praeditus natura intellectualli secundum mentem, Dei imago est, non modo ut Deus est natura unus, sed etiam ut est personis trinus.*

[3] JANSEN, *op. cit.*, p. 28; *cf.* p. 31. «Una religión puramente natural es una cosa imposible para Bayo. Más lejos, el autor va hasta alarmarse del hecho de que el agustinismo, conserve, sin embargo, unas simpatías; un gran número de teólogos no duda en afirmar en la voluntad creada un apetito natural de la clara visión de Dios. Esta tesis, cuyo enunciado se presta a equívoco, creen leerla en algunos textos de santo Tomás, aquéllos precisamente que alegaba ya Jansenio para excluir todo fin del hombre inferior a la vista beatífica» (pp. 143-144). *Cf.* DU CHESNE, *Histoire du Baianisme*, pp. 177 y 356-357.

tradicionales defendidos por las condenaciones de san Pío V y de Urbano VIII, o que ella no basta enteramente par dar cuenta de ellos.

* * *

Que se relean, en primer lugar, las setenta y nueve proposiciones condenadas por san Pío V en 1567: no hay ni una cuya contradicción afirme o simplemente suponga la posibilidad concreta de un orden de cosas en donde el hombre, dejado por el Creador a sus propias fuerzas o disfrutando de socorros «naturales», sólo hubiera podido pretender una felicidad puramente «natural». Ni siquiera hay necesidad de recorrer aquí, como se tiene el derecho para la exégesis de ciertas proposiciones, a la fórmula de conclusión de la Bula, de donde resulta por lo menos negativamente que cada proposición no es necesariamente mala en ella misma, separadamente de las demás, sino solamente si se la toma en el conjunto del sistema de donde fue extraída[4]. Es equivocadamente que Suárez, con el impaciente deseo de cortar de raíz algunas malas sutilezas de los bayanistas, rechazaba esta regla tan sabia de interpretación[5]. Sin tener la misma autoridad que la Bula, las otras censuras son también significativas a este respecto. La de la Sorbona (1560) ataca sobre todo las teorías referentes al libre arbitrio y el pecado; las de las Facultades españolas apuntan a diversos artículos, eucaristía, indulgencia, caridad, justificación, papa, concilio de Trento, predestinación, etc., sin preocuparse de relacionarlos entre ellos[6]. Manifiestamente, la «naturaleza pura», en el sentido que debía llegar a ser corriente, no preocupaba mucho a los primeros adversos de Bayo[7].

[4] *Ibíd.*, p. 198.

[5] *De gratia*, Proleg. VI, c. 3, n. 11: *Concludo (propositionum) sensum non aliunde, quam ex verborum proprietate regulariter sumendum esse...* (No se debe recurrir, para comprenderlos, al sistema de Bayo). *Alioqui non fuisset aequa censura ad assertorem relata, et ad opera ejus, si assertiones damnandae tali modo verbisque ita in contextu ipso operis vel sermonis continerent*, etc. (Vivès, t. VII, p. 291).

[6] En las censuras publicadas en 1953 por Miguel ROCA, *op. cit.* (Alcalá y Salamanca, 1565; Alcalá, 1567), las censuras siguen simplemente, como de costumbre, el orden de las obras de Bayo. Lo mismo aún en 1569, la larga réplica a la Apología de Bayo.

[7] Sin embargo, en la declaración firmada por los profesores de la Facultad de teología de Lovaina, en donde son rechazados los errores de Bayo, la posibilidad de un orden de cosas en que Dios hubiese dejado al hombre en el rango de servidor sin elevarlo a la dignidad de hijo, es claramente afirmado: *Doctrinae ejus quam certorum articulorum damnatio postulare visa est, brevis et quoad fieri potuit ordinata et cohaerens explicatio*, c. 2 y 3, en *Baiana*, pp. 163-164. (Se cree que esta pieza fue redactada por Juan de LENS, que parece haber sido primeramente

Por lo demás, él mismo no había hablado mucho de ella. La famosa proposición 55 (antes 53) sacada del *De peccato originali*[8], sólo pone en cuestión como hemos visto la concupiscencia y el don de integridad, es decir que sólo se refiere al estado original del hombre, como Bayo mismo explica muy claramente en su Apología a san Pío V en 1569[9] y en su declaración de 1570 ante la Facultad de Lovaina[10]. La cosa resulta también de la *Explicatio* dada por la Facultad[11], y todo el mundo lo comprendía así en aquel entonces. El *De meritis operum,* en donde conviene reconocer sin duda una de las obras capitales de nuestro autor, muestra como hemos visto de un profundo desconocimiento del sobrenatural en cuanto divinización del hombre[12]; ni un instante, sin embargo, se trata en ella, en uno u otro sentido, de un mundo de horizontes o recursos completamente naturales que se opondría al mundo escogido de hecho por el Creador. Semejante hipótesis aflora solamente en el primer libro, capítulo octavo del *De prima hominis justitia,* en donde Bayo la combate de paso[13]: pero, cosa muy notable, la Bula de condenación no ha retenido nada de ello —ni siquiera para rechazar a su propósito la nota de pelagianismo—, y uno se podría entender con Bayo sobre esta crítica sin adoptar por lo mismo ninguna de sus concepciones positivas.

Si verdaderamente, como algunos han asegurado, el error central de Bayo había consistido ante todo en negar *esta especie* de «naturaleza pura», en arruinar con esto los fundamentos del dogma y en oponerse a una tradición unánime, tropezaríamos con un extraño problema: ¿cómo el innovador no habría experimentado, por lo menos un poco, el

discípulo de Bayo, después haberse girado contra él, y habérsele unido nuevamente para ayudarle a redactar, en 1587 o 1588, la censura contra Lessius).

[8] Bayo pretende que fue *male collecta (Baiana,* p. 110): *Haec sententia in libello non habetur, nec ad verbum, nec ad sensum, sed potius indicatur contrarium* (p. 136). Gerberon remacha: *mala fides collecta;* y añade: *Ipse pater Ripalda fatetur eam non haberi in Michaelis Baii operibus* (p. 230). Se trata, por lo demás, de un embrollo. *Cf.* LE BACHELET, D.T.C., t. 2, col. 71-72.

[9] *Baiana,* p. 110: *Deus non potuisset ab initio esse author peccati originis, in quo juxta fidem catholicam omnes concipimur, etc.*

[10] *Baiana,* p. 145.

[11] *Doctrinae ejus,* etc. 4 (*Baiana,* pp. 166-167).

[12] En su Apología a san Pío V, Bayo no encontrará otro medio de defensa, para justificar las proposiciones sacadas de este opúsculo, que dar unas explicaciones que hacen resaltar más su error. Ver *In propositionem nonam,* y las observaciones correspondientes en la Declaración de la Facultad de Teología: *Baiana,* p. 161. O bien se bate en retirada: *Non asseritur, sed refertur inter sententias quae a Catholicis disputantur.*

[13] *Baiana,* p. 70.

sentimiento de innovar? Son frecuentes las declaraciones en las que él no pretende dar otra cosa que la pura doctrina de los antiguos; por ejemplo, esta observación a propósito de una carta de Morillon a Granvelle, en donde sus ideas eran tratadas de sueños: *Antiqua Patrum doctrina novis Theologis somnium est ac deliramentum!*[14] Ciertamente se equivocaba, pero se ha visto más arriba como consecuencia de qué malentendidos él había podido creerlo sinceramente. Por el contrario, en un punto tan preciso ¿cómo se explicaría una ilusión tan total? O entonces ¿cómo una verdad tan esencial podía entonces ser generalmente desconocida en la teología ortodoxa?

En realidad, la idea de un orden completo de «naturaleza pura» no tenía entonces ni la ancianidad ni la importancia doctrinal que le suponen demasiado fácilmente algunos teólogos recientes. Su entrada en la teología databa apenas de la víspera, y estaba muy lejos de haber adquirido derecho de ciudadanía a los ojos de todos. Sería interesante seguir en detalle los caminos a través de los que poco a poco se había abierto paso. Un poco sistemáticamente, se podrían distinguir tres principales.

La «naturaleza pura» fue al principio en algunos, según parece, una de aquellas numerosas abstracciones que, desde el tiempo de Guillaume de la Mare, le gustaba representase a la especulación medieval, y más especialmente, uno de estos numerosos productos de la *potentia Dei absoluta* que enumeraban, no sin abuso, las nuevas escuelas, hipótesis abstracta, que no acarreaba el abandono de la tesis tradicional sobre el fin del espíritu creado. Es así como el nominalista Jean Bockingham podía escribir por una parte: *Revera videtur mihi mirabile quod Deus non possit de potentia sua absoluta facere creaturam rationalem, nisi sit digna clara Dei visione vel in peccatum mortali* [*sic*], a pesar de que continuaba afirmando por otra parte: *Deum clare et perfecte videre et videndo amare... est finis et felicitas creaturae rationalis*[15].

[14] *...quasi videlicet homo non fuerit naturaliter ad hoc conditus, ut soli Deo serviret, et postea beatitudinem possideret; sed in naturali quadam vivendi ratione, quae neque peccatum esset, neque regni caelestis meritum, vitae suae cursum transigens, tandem naturalem quamdam beatitudinem acciperet, cujus neque locus, neque ratio in Scripturis invenitur sed a vanis et otiosis hominibus (juxta Pelagii sensum) ex Philosophia configitur* (p. 59).

[15] *Super Quatt. Sent.,* q. 6, conclusio 8, dubium 3; y q. 1 concl. 8 (*Cf.* Juan ALFARO, *op. cit.,* pp. 355-357 y 337). Sobre la idea de *potentia absoluta* hacia el fin de la edad media, *cf. Surnaturel* (1946), 2.ª parte, c. 4 Henri RONDET, *Gratia Christi* (1948), pp. 240-241. Ch. BAUMGARTNER, *La grâce du Christ* (1963), p. 106. M. de GANDILLAC, en FLICHTE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise,* t. 13 (1951), pp. 340, 447-467. Para un ejemplo de estas especies de hipótesis en la escolástica postridentina: GREGORIO DE VALENCIA, *Commentaria theologica,* t. 2 (Lyon, 1603), col. 958 y 959

En segundo lugar, el caso de los niños muertos sin bautismo, a los que no se podía conceder la visión beatífica, y que no se resignaban a condenar completamente como a los pecadores, debía llevar a establecer la hipótesis, ésta concreta, pero en el interior de nuestro mundo actual, de un estado intermedio. Por analogía, se consideraba el caso, no realizado, en que el primer hombre hubiera muerto antes de haber recibido la infusión de la gracia santificante, y por consiguiente antes de haber tenido que hacer opción moral que fue, de hecho, el pecado de origen. El mismo santo Tomás había considerado estos dos casos. Sus sucesores habían continuado haciéndolo[16]. Pero se trataba de casos de excepción, que se referían a seres que no habían alcanzado su desarrollo normal. Se pensaba generalmente que semejantes seres, como que se habían encontrado en el momento de su muerte *sine culpa nec gratia,* estarían en consecuencia en el más allá *sine poena nec gloria,* es decir *in statu neutro*[17]. Respecto a ellos no se hablaba en principio de «felicidad natural», sino solamente de una *carentia beatitudinis* que sin embargo sólo sería para ellos una cierta *paena negativa.* El padre Alfaro cita sobre todo referente a esto a un comentador de las *Sentencias*, Michel Aiguani († 1440). Si el primer hombre hubiera muerto con la sola justicia original, dice Aiguani, como respuesta a los espíritus más rígidos que asimilaban toda privación de la visión de Dios a la *summa damnatio,* «él no habría sido del número ni de los condenados ni de los elegidos». En semejante caso, *carentia visionis non fuisset sibi damnatio; sicut si angelis, qui steterunt, Deus non contulisset gratiam aliam quam in creatione acceperant, non fuisset eis damnatio carentia visionis, quam modo habent*[18]. Más paradójicamente, Egidio Romano creía que los niños muertos sin bautismo antes del uso de su libre

(con alusión a Vitoria y a Soto). *Cf.* Elzearius BONKE, *Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis...* (1944), p. 30: *Negari quidem non potest tum apud G. de Ockham quam apud G. Biel inveniri multas exaggerationes quibus tendentia omnipotentiae divinae ad ultimum limitem extendendae et accentuandae certe ansam dat.*

[16] Así TOMÁS DE ESTRASBURGO, *In IV Sent.*, l. II, d. 33, q. 1, a. 3, concl. 2, ad 1m: *Illi qui decendunt in peccato originali solo, non sunt frustra; quia, quamvis non consequantur finem supernaturalem,consequuntur tamen, finem naturalem. Possunt enim habere evidentiorem contemplationem, quam quicumque philosophus unquam habere potuit in hac vita; quae quidem contemplatio est naturalis finis hominis virtuosi.* O PEDRO DE LA PALU, *In IV Sent.*, d. I, q. 5, concl. 3: *Homo qui formaretur de limo terrae et moreretur sine gratia et culpa, careret visione divina, quod tamen non esset ei poena, sed natura* (ALFARO, pp. 382-383 y 273).

[17] Así el nominalista Guill. RUBIO, *Super Quatt. Sent,* l. IV, d. 1, q. 4; y l. 11, d. 32, q. 1 (en ALFARO, pp. 350-353). O. J. BOCKINGHAM, *loc. cit.*

[18] *In Sent.*, 1.2, dist. 30, q. unica (ALFARO, *op. cit.*, pp. 391-392).

arbitrio debían sufrir verdaderamente la pena de daño, sin ser privados por lo mismo de un fin y de un bien naturales[19]. Se observará que lo que se hallaba en el primer plano de estas especies de hipótesis era la situación particular de un individuo en el momento de su muerte (o del ángel en el momento en que le fija su elección), no la de todo un mundo; no el destino de la naturaleza a la que pertenece este individuo. ¿Cómo aceptar librar a la *damnatio,* sin más, a un ser que no podía evidentemente recibir la *visio,* y que con todo no estaba gravado por ninguna *culpa*? Aquí radicaba, como dirá Francisco de Victoria, la *tacita objectio multorum*[20]. Los que se esforzaban por dar una respuesta se sentían a veces muy embarazados.

¿No vemos aún a principios del siglo XVII a un Gregorio de Valence admitir que los niños muertos con el pecado original deben sufrir un dolor interno *ob carentiam divinae visionis?* Se consuela de ello pensando que su dolor debe estar atenuado por el hecho de que comprenden que esta privación no es debida a su propia falta... Gregorio había establecido la hipótesis de una criatura intelectual que Dios, en virtud de su «potencia absoluta», no habría ordenado a un fin sobrenatural; pero no se creía con el derecho de hacer la aplicación aquí: es a la naturaleza humana, a nuestra naturaleza que pertenecen estos niños; el deseo de ver a Dios *(propensio naturalis ad Deum videndum)* les era pues natural[21]. Unos quince años más tarde, el dominico Diego Alvarez († 1635) reforzará la hipótesis; ya no es un individuo, o unos individuos, es «el hombre» que él supondrá que muere, sin haber pecado gravemente, y que supondrá desprovisto no solamente de la gracia santificante (como había hecho Aiguani), sino también de la justicia original (ya que para un tomista las dos cosas van juntas). Este hombre, creado y muerto *in puris naturalibus,* sin gracia ni pecado, disfrutaría de una «felicidad natural», pero con todo no sería *satiatus positive,* ya que no cesaría de tener *naturalem capacitatem ad visionem beatificam.* Alvarez no puede concederle, pues, más que una saciedad *negative,* gracias a una distinción entre el apetito propiamente natural,

[19] *In Sent.*, 1.2, dist. 32, q. 2, art. 2 (Venecia, 1581, p. 470).

[20] *In Primam Secundae,* q. 81, art. 2: *Respondedum est tacitae objectioni multorum, quod est mirabile de misericordia Dei quod velit damnare pueros.* Vitoria aporta tres respuestas; la tercera recurre al carácter sobrenatural de la visión de Dios. Lo que en nosotros sería *poena,* se llamaría en los seres creados *in puris naturalibus, passio naturalis. Cf.* Bricio TORRES, s. j., *Los Maestros de Salamanca...* (1959), p. 36.

[21] *Commentaria theologica* (Lyon, 1603), t. 2; disp. 6, p. 17, punctum 4 (col. 692). *Cf.* t. 1, disp. 4, q. 16, punctum 1 (col. 984-985), en donde la hipótesis de una criatura espiritual cuya finalidad fuese natural no es introducida sino a propósito de la hipótesis de una criatura impecable.

que permanece en él, y el acto de deseo elícito que, de hecho, no lleva más lejos que la felicidad natural obtenida[22]. Aunque no suscite aquí de manera explícita la cuestión de finalidad, lo cual deja atrás, en la evolución en curso, en relación a Molina o a Suárez, e incluso en relación a varios de sus hermanos en religión, especialmente Báñez[23], este adversario del molinismo está muy cerca de la idea molinista de *natura pura.*

En fin, tercer camino, tercer origen, el más determinante: la idea de la «naturaleza pura» estaba contenida virtualmente en las especulaciones de los humanistas que elaboraban en el siglo XV la idea de una religión natural, tal como se la hallará pronto, por ejemplo, a juicio de ciertos historiadores, en el *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* de Tomás Moro[24]. Estaba implicada, desde mucho antes, en las tendencias naturalistas y en las teorías separatistas de los filósofos paduanos. Podía ser sacada también de las doctrinas neoplatónicas. Algunos teólogos se dejaban impresionar. Mientras santo Tomás había criticado, excusándolos y compadeciéndolos, a los «antiguos filósofos» que no habían conocido el verdadero fin del hombre, éstos pensaban que el fin concebido por los herederos de estos antiguos filósofos debía ser para el hombre su fin natural[25]. Se ve afirmarse la tesis por primera vez con amplitud y decisión en la obra de Denys Ryckel, llamado Dionisio el Cartujo († 1461)[26], quien instituye en dos ocasiones una refutación *ex professo* de la doctrina y de los argumentos de santo Tomás. Menos claramente, ella empezaba a aparecer ya, o más bien se insinuaba, especie de esbozo implícito, so capa de una refutación de la teoría escotista, en dos tomistas anteriores. El primero es un cierto Thomas Angelicus, que no ha podido ser aún identificado seriamente[27], autor de un enigmático *Liber propugnatorius,* de fecha incierta, que fue

[22] *Disputationes theologicae in Primam Secundae S. Thomae* (1617), Disp., 25 n. 2: *...esset tamen satiatus negative, quia videlicet de facto nihil aliud appeteret, nec posset appetere actu elicito.*

[23] BÁÑEZ, *In Primam Secundae (Comentarios inéditos),* ed. V. Beltrán de Heredia, t. 1, 1942, pp. 81 y 128-129.

[24] En 1516. *Cf.* la edición M. DELCOURT (1942), pp. 184-187.

[25] Sobre el paso a la idea de beatitud natural trascendente, ver los capítulos 6 y 7.

[26] Volveremos a ello más adelante, cap. 7.

[27] El padre Mandonnet pensaba en Tomás de Jorz († 1310); el padre Pelster designaba a Tomás de Sutton (misma época); la atribución pareció inverosímil a Schmaus; Glorieux propuso, a título de hipótesis, el nombre de Tomás de Wylton, cuya actividad literaria se sitúa entre 1312 y 1322. Ver también ALFARO, *op. cit.,* pp. 218-221 y pp. 261-263; textos pp. 212-215.

editado por primera vez en Vicence en 1485. El segundo es Bernardo Lombardi († h. 1332), comentador de las *Sentencias*[28].

Como Dionisio el Cartujo, con la doctrina del cual su propia doctrina ofrece, por lo menos en la parte negativa, una extrema semejanza[29], Cayetano es mucho más explícito. Había estudiado en Padua de 1491 a 1496 y luego había enseñado allí. Debió conocer el *Liber propugnatorius,* que era entonces una arma en manos de los tomistas paduanos en su lucha, muy acalorada, contra lo que uno de ellos, Silvestre Prieras, autor de un belicoso *Malleus in falsas assumptiones Scoti,* llamaba las *argotizatiuncalae* de Duns Scot[30]. El hecho es que él procede, como Thomas Angelicus y como Lombardi, por el sesgo de una refutación de las posiciones escotistas. Pero su originalidad principal, especialmente en relación con Dionisio el Cartujo, es que él presenta su tesis como una explicación del pensamiento de santo Tomás. De Dionisio a él, en el espacio de menos de medio siglo, se opera pues un trastorno completo. Pronto seguido por sus dos hermanos en religión Koellin y Javelli[31], Cayetano se encuentra en el origen de una exégesis de los textos tomistas que se mantendrá por lo esencial, mediante muchos matices, en muchos comentadores de la Suma y de los teólogos hasta nuestro siglo. Según Cayetano, el hombre no puede tener deseo verdaderamente natural sino de un fin que le sea connatural; hablando de un deseo de ver a Dios cara a cara, santo Tomás no podía hablar, pues, sino del deseo que se despierta en el hombre tal como lo considera el teólogo, es decir, precisa él, en el hombre elevado por Dios, de hecho, a un fin sobrenatural e iluminado por una revelación[32].

Este papel de iniciador ha sido reconocido a Cayetano, de una manera algo excesiva, hace más de cincuenta años, por el doctor Sestili: *Cajetanus enim, licet doctissimus et princeps S. Thomae interpres, tamen in hac re videtur apertissime a S. Thoma discedere, et certe*

[28] ALFARO, *op. cit.,* pp. 221-222: «Al rechazar Lombardi la teoría escotística acerca de los sobrenatural, rechaza implícitamente la inclinación natural de la potencia receptiva hacia las perfecciones sobrenaturales».

[29] El padre ALFARO ha enumerado seis puntos importantes en los que constata una «extraña coincidencia» (p. 299).

[30] *Malleus in falsas assumptiones Scoti contra S. Thomam in Primo volumine Sententiarum, dedicación* (en ALFARO, p. 216), Ver *infra,* p. 396.

[31] Sobre este grupo de tres comentaristas, ver *infra,* cap. 6.

[32] *Cf.* el juicio emitido a este propósito por el padre J.-M. ALONSO, c. m. f., *Lo natural y lo sobrenatural,* en *Revista española de Teología,* 1953, p. 68: «...La verdadera perspectiva, la histórica, la concreta, la teológica, debe seguir siendo la "pre-cayetanista", la tradicional, la de los Padres, la de santo Tomás, la del *Homo-imago Dei,* y la del "apetito natural de la visión"».

primus in quaestionem dubium injecit...[33] Igualmente el padre Rousselot, a propósito de «los que reducirían todo el apetito de la visión intuitiva, según santo Tomás, a una secreta transformación operada históricamente en el hombre por la gracia»: se trata, decía él, de «una interpretación de Cayetano, que varios teólogos de nuestro siglo se apropian de buen grado. Basta con alegar contra ellos el desarrollo del sistema en la *Suma contra los Gentiles*»[34]. Desde entonces, más de un historiador lo ha notado. Al padre Bainvel, que hablaba de un proceso realizado en el lenguaje y el pensamiento tomista mediante la introducción de la idea de una «naturaleza histórica»[35], el canónigo Pierre Tiberghein replicaba: «Si se conviene que es necesario *precisar* el pensamiento de santo Tomás ¿no es necesario buscar prolongarlo en el mismo sentido en que santo Tomás lo ha orientado?»[36] En 1928, el canónigo N. Balthazar escribía: «Uno se pregunta cómo Cayetano ha podido proponer su exégesis y cómo fue tomada en serio durante tanto tiempo»[37]. En 1933, el padre Motte se felicitaba, en el *Bulletin thomiste*, de ver crecer el número de teólogos «que rompen con la tradición surgida» de Cayetano, porque «en el fondo la exégesis de Cayetano... desconoce todo el interés del esfuerzo de santo Tomás»[38]. Esta es aún en 1945 la opinión de monseñor G. Philips, que constata el «gran apuro» en que se encontraba Cayetano «frente a múltiples afirmaciones del Doctor angélico»[39], etc.

[33] *Quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem* (en Fr. de SYLVESTRIS FERRARRIENSIS, *Commentaria in libros quatuor contra Gentiles*, vol. 3, Romae, 1900, p. 908). *Cf.* pp. 954-955: *In schola autem sancti Thomae, non videtur fuisse controversa haec sententia. Sed Cajetanus incepit...* Sestili no hablaba precisamente de la cuestión del «deseo natural»; se puede extender, creemos, el alcance de su observación. También el mismo Cayetano —como Suárez después de él— ligaba esta cuestión a la del fin natural.

[34] *L'intelecctualisme de saint Thomas*, 3.ª ed. (1936), p. 183 (1.ª ed. 1908, p. 192). Por lo demás (se dice, por otra parte), la tesis de Cayetano no apela sólo a esta «secreta transformación».

[35] *Nature et surnaturel*, p. 130.

[36] *La question des rapports du naturel et du surnaturel*, memoria policopiada, p. 17.

[37] En *Criterion*, IV (1928), p. 473.

[38] T. 3 (1933), pp. 660 y 674.

[39] *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1954, pp. 110-111. Se puede creer que el padre DUVAL empresa la misma opinión, aunque bajo una forma paradójica, *Revue des sciences philosophiques et théol.*, 1954, p. 525, (*cf. infra*, p. 437). *Cf.* Etienne GILSON, a propósito de otro problema: «No conseguir, a pesar de la buena voluntad que se pone en ello, volver a encontrar la doctrina de la Suma en la del más célebre de sus comentaristas, no prueba necesariamente que uno se halle en el

Ahora bien, este sentimiento era ya el de muchos teólogos de los siglos XVI y XVII. Adversarios de la nueva idea, como Juan de Rada[40], un Prudentius[41] o un Macedo[42], no son los únicos en decírnoslo. Suárez, su más caluroso partidario, lo reconoce sin ambages, acentuando incluso un poco su papel: *Cajetanus et moderniores theologi tertium consideraverunt statum, quem pure naturalem appelarunt qui, licet de facto non fuerit, cogitari tamen potest ut possibilis*[43]. El mismo Báñez, que no deja de deber también mucho a Cayetano, escribe: *(Dicit Cajetanus) quod divus Thomas agit hic de homine sicut theologus, et propterea appellat desiderium naturale illud quod habet homo praesupposita divina ordinatione qua homo ordinatur ad illam beatitudinem supernaturalem: haec, inquam, responsio non satisfacit, quin potius enervat rationem divi Thomae...*[44] Otros teólogos de la misma época no se dejan engañar más; no atribuyen a santo Tomás lo que pertenece a su comentador muy personal: así, naturalmente, Dominico Soto[45] y Francisco Toledo[46]; así también Estius[47] y aún Ysambert[48] y Arriaga[49], que le siguen, etc. Será necesario el candor de los carmelitas de Salamanca para contar a Cayetano entre el número de los que han «guardado fielmente el depósito» del tomismo...[50]

error». *Note sur le Revelabile selon Cajetan*, en *Medieval Studies*, XV (1953), p. 206.

[40] *Controversiae theologicae...* (Venecia, 1614), pp. 2 y 7.

[41] *Opera theologica posthuma in Primam Partem D. Thomae* (Lyon, 1690), p. 46..

[42] *Collationes...*, t. 1, pp. 11-15: *...Scio Cajetanum et Javellum aliter intelligere locum D. Thomae..., sed non mihi persuadent suis conjecturis, cum minime fundentur in verbis textus, quae sunt aperta et cum aliis libri contra Gentes concordant...*

[43] *De Gratia*, proleg. IV, c. 1, n. 2 (Vivès, t. 7, p. 179).

[44] *In Primam Secundae*, q. 3, a. 8 *(Comentarios inéditos a la prima secundae de santo Tomás)*, ed. Vicente Beltrán de Heredia, t. 1, Madrid, 1942, p. 123.

[45] *In IV Sent.* (Douat, 1613, p. 903): *Hoc plane est mentem D. Thomae detorquere.*

[46] *In Summam sancti Thomae*, t. 1 (1869), pp. 17-18: *In nobis inest naturale desiderium et appetitus naturalis videndi Deum. Haec (conclusio) est contra Cajetanum, et est sententia Scoti, et indubita sancti Thomae.* Otros textos *infra*, pp. 405-414.

[47] *In IV Sent.*, dist. 49, n. 1 (Venecia, t. 4, 1680, p. 551; texto citado, *infra*).

[48] *Disputationes in Primam P. S. Thomae*, t. 1 (París, 1643), p. 90: *Cajetanus et plures aliii recentiores ita explicant s. Thomam...*

[49] *Disputationes theologicae in Primam partem*, t. 1 (Anvers, 1643), p. 65: *(Argumentum) quod videtur fuisse D. Thomae, desumitur ex appetitu universali, etc... Haec tamen ratio nullo modo convincit. Et ita tandem Cajetanus fatetur...*

[50] SALMANTICENSES, *Cursus theologicus* (t. 10, Colonia, 1691), Dedicatio (a

Muchos son, son efecto, en la doctrina del último fin, los testimonios de la escuela tomista, de los siglos XIII a XVI, que los comentaristas del gran cardenal contradicen abiertamente. Si la atribución del *Liber propugnatorius* a Tomás de Sutton apenas pudo ser mantenida, es porque Tomás de Sutton decía de la manera más clara: *Per solam visionem Dei est perfecta consecutio Dei, qui est ultimus finis*[51]; y aún: *Beatitudo quam naturaliter desiderat (homo), in visione Dei consistit in special*[52]. Juan Quidort (Juan de París) decía igualmente: *In ratione boni habiti proprii immediate per actionem intellectus vel voluntatis (Deus) est finis rationalis creaturae et beatitudo*[53]. La misma tesis, y extensamente establecida a través de los meandros de un pensamiento sutil, en el carmelita Gerardo de Bolonia († 1318), a propósito de la cuestión de saber si la teología no sería una ciencia superflua: no lo es, responde Gerardo, porque la inteligencia, que está ordenada naturalmente a todo ser, tiene por el mismo hecho un apetito natural de ver a Dios por esencia, pero no puede llegar a ello por sí sola[54]. La misma tesis aún en Juan de Nápoles[55]; en Juan Tinctor, que fue el primer comentador de la Suma teológica de santo Tomás[56]; en Clemente de Terra Salsa, que escribe: *In visione divinae essentiae consistit tantum intellectus creati vel hominis beatitudo... Ad cognoscendum Deum per essentiam homo habet naturale desiderium...*[57] El «Príncipe de los Tomistas», Juan Capreolo († 1444), no constituye ninguna excepción: *Oportet quod ultimus terminus humanae perfectionis sit in intelligendo aliquod perfectissimum intelligibile, quod est essentia divina; in hoc igitur unaquaeque tota rationalis creatura beata est, quod*

sancto Tomas *...eorum qui ex affectu, studio, instituto, et fidelitate merito consentiuntur tui indubitanter discipuli, ut Capreolus, Caietanus, etc.; hoc namque par est credere, quod tuos sensus introspexerint et depositum fideliter custodierint.* (Ed. Palmé, t. 1, p. 53).

[51] *Quaestiones disputatae* (en ALFARO, *op. cit.*, p. 221).

[52] *In I Sent.*, d. 3, q. 1 (*ibíd.*, pp. 219-220).

[53] *In IV Sent.*, d. 49 (ed. MULLA, *Mélanges Pelzer*, p. 500). En su *Tractatus de beatitudine*, HERVÉ DE NEDELLEC resume así la tesis de Juan Quidort: *Secundum quod in ipso terminat (Deus) appetitum intellectivum, est finis et beatitudo intellectualis sive rationalis creaturae*, y critica luego ciertas consecuencias que Quidort saca de ello, pero no estas mismas afirmaciones (*ibíd.*, p. 504).

[54] *Cf.* P. DE VOOGHL, O.S.B., *Un texte inédit sur le désir naturel de voir Dieu, Gérard de Bologne, Summa, XII, 1 ad 3m*, en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1953.

[55] *Quodl. VIII*, q. 18 (ALFARO, p. 230).

[56] Profesor en Colonia, muerto en 1649. *Lectura in Primam Partem*, q. 12, a. 1 y 4 (ALFARO, pp. 235-236).

[57] *Conclusiones formales super Primam*, in q. 12, a. 1 (ALFARO, p. 237).

essentiam Dei videt[58]. Ninguna alusión en él, a nuestra «naturaleza pura»[59]. Tampoco en Juan Versor († 1485), quien expone la doctrina pura de santo Tomás en su comentario del libro décimo de la *Etica a Nicómaco*[60] y que responde como santo Tomás y otros, a la objeción clásica: *Nobilioris conditionis est natura potens consequi perfectum bonum cum auxilio, illa quae consequitur bonum quoddam imperfectum sine auxilio*[61]. En sus *Cuestiones sobre la metafísica de Aristóteles*, Domingo de Flandes († hacia 1500) dice que la felicidad que consuma el destino del alma comporta la visión de la esencia divina y él resume de la siguiente manera el pensamiento de santo Tomás según el *De anima*, a. XVI, ad 3[m]: *Dicit Doctor sanctus quod terminus intellectionis ipsius intellectus possibilis est divina essentia, sed ad hunc terminum non potest pervenire per naturalia, sed per gratiam tantum*[62].

Que se adhieran o no a la estricta tradición tomista, los espirituales no tienen otra doctrina. Citemos, a título de ejemplo, este texto de Juan de Schoonhoven, el discípulo y apologista de Ruysbroeck: *Deus enim omnipotens fecit rationalem spiritum capacem Summae Trinitatis; hinc est quod nullo minus Deo potest spiritus praemiari, nec ejus*

[58] *In II Sent.*, d. 23, q. 1 (Venecia, 1589, p. 403). Capreolus terminó su *Liber defensionum...*, en donde santo Tomás es explicado en el marco de un comentario de las Sentencias, en Rodez, hacia 1432. Otro texto en ALFARO, p. 241. Capreolo admite por otra parte que el hombre desea naturalmente este fin sobrenatural *non sub propia ratione, sed in generali (ibíd.*, p. 234).

[59] «No sé», escribe el padre de BROGLIE, *Recherches de science religieuse*, 1924, p. 196, «si... antes del siglo XVI, la atención de los tomistas era atraída hacia este problema (de la conciliación entre el deseo de lo sobrenatural y de su gratuidad). No he encontrado nada en Capréolo sobre este apetito natural de la inteligencia... Pero esta misma omisión es digna de notar y permite conjeturar que si el Príncipe de los tomistas se calle sobre esta tesis tan expresamente tomista, es que quizá no existe solución satisfactoria a proponer». Una tal reserva por tal motivo sería, en un doctor escolástico, una cosa sorprendente. El silencio de Capréolo es por otra parte menos total. Pero sobre el punto preciso considerado ante todo por el padre de Broglie, Capréolo no percibía ninguna dificultad a disipar: el problema cuyos términos debían plantearse poco a poco y cuyas soluciones debían multiplicarse, aún no había nacido plenamente, entonces, en los espíritus.

[60] *In X*, q. 11: *Ultima et perfectissima hominis felicitas in visione divinae essentiae consistit. Probatur conclusio. Quia homo non potest esse perfecte felix quamdiu restat sibi aliquid ad desiderandum et quaerendum. Sed homini semper restat tale quaerendum quousque divinam essentiam videat, Ergo, etc, Item, etc.*

[61] *In 1.* 10, q. 14 (ALFARO, pp. 237 y 238).

[62] *In Metap.*, II, ad 7 m. Louis MATHIEU, *Dominique de Flandre, sa métaphysique* (1942), pp. 235 y 92.

capacitas nec desiderium quietari[63]. Luis de Blois no hablará de otro modo[64]. El *Triumphus crucis* de Savonarola († 1498) no concibe tampoco para la criatura racional otro fin que aquel al que le lleva su deseo: la visión de la esencia divina; fuera de esto, no hay felicidad[65]. Es sabido que Savonarola era un tomista fácilmente literal. Su *Triumphus crucis,* obra de apologética que recuerda de cerca el *Contra Gentiles*[66], y que Sestili saludará aún como un *aureum opus*[67] debía ser reeditado muchas veces, a lo largo de los siglos XVI y XVII, y el colegio de la Propaganda en Roma debía adoptarlo como manual oficial. Estas circunstancias dan a su testimonio un alcance particular[68].

Por lo demás, si Cayetano y sus émulos orientan la reflexión teológica por otra vía, no sistematizan su innovación, y su punto de vista es principalmente noético[69]. No representan, pues, aún más que una etapa en la evolución que trazamos a grandes rasgos; y en esta etapa incluso en el interior del tomismo, ellos no son seguidos por todo el mundo. Es así como Diego de Deza († 1523), teólogo de Salamanca, gran defensor de las doctrinas tomistas, escribe en sus *Novae Defensiones: Natura intellectualis naturalem ordinem et aptitudinem habet ex sui creatione ad videndam clare divinam essentiam,* y la objeción sacada de la impotencia de la naturaleza para llegar a este fin no lo quebranta[70]. Otros, que se adherirán en lo esencial a las posiciones

[63] Discurso *Venite ascendamus* (hacia 1415). (REYPENS, *Revue d'ascétique et de mystique,* 1923, p. 264).

[64] Louis de BLOIS, *L'institution spirituelle* (trad. pr., coll. *Pax,* Maredsous, 1927, pp. 72-76, 114, 175-177).

[65] *De veritate fidei in dominicae crucis triumphum* (Florencia, 1497), l. II, c. 3-6.

[66] Carlo GIACON, s. j., *La Seconda Scolastica,* t. 1 (1944), p. 28: *Il trionfo della Croce è come un compendio della Summa contra gentiles di S. Tommaso.*

[67] *Op. cit.,* p. 955.

[68] Es interesante observar cómo la misma palabra «sobrenatural» es introducida en la traducción francesa de la obra, sin que por otra parte el sentido del autor resulte alterado por ello. *Le triomphe de la croix de J. Savonarole,* traducido por C. ALIX (París, 1855), pp. 47 y 221):

L. II, prefacio: «Después de haber tratado... sobre verdades del orden natural... hemos de tratar ahora de las verdades sobrenaturales». Texto latino: *Cum superiori libro de iis tractaverimus, quae ratio naturalis per se capere potest..., reliquum est, ut ad ea convertamur, quae rationem ipsam naturalem excedunt...*

L. IV, c. 2: «...Serían, sin embargo, incompletos y casi nulos referentemente a las cuestiones del orden sobrenatural que interesan a la salvación». Texto latino: *Primo igitur adversus Philosophos disputantes, probemus quod... de his quae ad salutem pertinent, non sufficienter sed valde parum disseruerint.*

[69] *Cf. infra,* cap. 6, pp. 433-437.

[70] L. 4, dist. 49, q. 4 (Alfaro, p. 241).

de Cayetano, no dejarán de reconocer que su interpretación de la *Suma* no es rigurosamente objetiva. Así, incluso los carmelitas de Salamanca[71]. Hacia la mitad del siglo XVI, al mismo tiempo que el Concilio de Trento, la nueva idea ha hecho apenas progresos, como dan testimonio de ello la obra importante de Domingo de Soto y la de algunos otros.

* * *

Se ha alabado justamente la «fidelidad» y a la vez la «penetración» de Soto en la interpretación de santo Tomás[72]. Contemporáneo de Bayo y de su colega en Trento, Soto (1499-1560) redacta su tratado *De natura et gratia* durante el tiempo libre que le deja el intervalo entre la sexta y la séptima sesión del concilio, apenas algunos años antes de que Bayo empiece sus opúsculos. La obra, dedicada a los Padres del Concilio, aparece en Venecia en 1547[73]. Será seguida, quince años más tarde, por un comentario del Cuarto libro de las Sentencias, aparecido en Salamanca en 1561-1562, que su autor compuso al final de su vida. En una y otra obra, la doctrina es la misma, y podemos utilizar las dos juntas para el tema que nos ocupa[74].

Apenas entrado en materia, y antes de llegar al estado de justicia original, Soto habla en su primer tratado de un hombre *in puris naturalibus mente concepto.* Se pregunta lo que sería la potencia de esta *natura nuda,* es decir, lo que le sería posible conocer y realizar en el orden de la moralidad. Pero se guarda muy bien de avanzar que semejante estado deba ser considerado como realizable. Es una ficción cómoda, explica él modestamente, que nada impide forjar, aunque no se

[71] *Cursus theologicus* (ed. de 1878), t. 5, p. 378. *Cf. supra,* p. 441.

[72] E. BRISBOIS, s. j., *Nouvelle revue théologique,* 63 (1936), p. 984, nota 1. Añade que sus ideas merecerían más atención. Ver también p. 989.

[73] Sobre esta publicación: Vicente BELTRAN DE HEREDIA, o. p., *Dominico de Soto, Estudio biográfico documentado* (Madrid, 1961), pp. 165-168. Sobre Soto; v. además J. STEGMÜLLER, *Zur Gnadenlehre des... D. de Soto,* en G. SCHREIBER, *Weltkonzil von Trient,* 1 (Friburgii. Br., 1951), pp. 169-230. Sobre Soto, discípulo de Victoria: Bricio TORRES, s. j., *Los Maestros de Salamanca del siglo XVI ante el Problema del Sobrenatural* (México, 1959), pp. 45-77; Aimé-M. VIEL, o. p., *Revue thomiste,* 1904, pp. 151-166.

[74] De la tesis dualista contraria a la de Soto e incluso a la de Bellarmino *(cf. infra)* se ha escrito que expresa «la concepción del orden sobrenatural tal como es comúnmente propuesta por los teólogos de cualquier escuela desde el Concilio de Trento» (P. DUMONT, *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les autres scolastiques,* Ephemerides theologicae lovanienses, 1931, p. 206). Incluso a título de simple referencia cronológica, la mención del Concilio de Trento parece aquí gratuita.

encuentra nada de ella en la Escritura ni en los Padres[75]. En una palabra, se excusa casi por introducirla, a título de simple hipótesis de trabajo: *concipere illum tamen animo et effingere nihil vetat, clarioris disputationis gratia*[76]. Hace pensar en el *intellectus archetypus* de Kant que representa un papel tan importante en la *Crítica* sin que por lo mismo se declare posible su realización. Por lo demás, en la misma manera como un Soto concibe a este hombre, *in puris naturalibus*, ¡qué diferencia con lo que debía llegar a ser en las especulaciones posteriores! Es el hombre tal como se lo representaban los antiguos filósofos, *qualem penitus philosophi agnoverunt*, un hombre amputado de su finalidad trascendente y de sus facultades superiores por las cuales él es constituido, según la enseñanza de la Escritura y de los Santos Padres, a la imagen de Dios. Es un *homo physicus*, que, si nosotros lo realizamos en ficción, tendrá como único ideal vivir según la razón, es decir —pues la palabra «razón» es equívoca—, contribuir por su parte a la buena marcha de la ciudad, sin una perspectiva abierta a un más allá. Aparentemente, pues, simple *animal politicum:* para él son hechos las leyes, las ordenanzas, las magistraturas. En el fondo, si existiera verdaderamente, hombre como nosotros, que podría elevarse como nosotros naturalmente hasta un cierto conocimiento de Dios, pero condenado, por falta de luz, a equivocarse sobre su verdadero fin. Soto sabe, por su parte, que sólo existe realmente para el hombre real un solo fin último, el que ponía san Agustín cuando exclamaba: *Fecisti nos ad te, Domine*[77]. Sabe que sólo existe una beatitud, la visión beatífica[78].

[75] *De natura et gratia,* 1.1, c. 4: *Cum de hoc homine, quem fingimus, nihil vel in sacra pagina vel apud sanctos patres scriptum sit; commodius elucidabitur, etc.* (Amberes, 1550, p. 8).

[76] *De natura et gratia,* 1.1, c. 3: *...Faciamus itaque imaginando, ut homo hunc in modum naturalis a Deo sit creatus: utpote rationale animal, absque culpa et gratia, et quovis supernaturali dono. De homine hujusmondi, qualem penitus philosophi agnoverunt...* (p. 6).

[77] *Ibid.: Cum homo sit rationale animal, finis ejus naturalissimus est operari semper secundum rationem, id est, omnia agere propter honestum... Suorum autem finis officiorum in hac vita est pax tranquilusque status reipublicae. Est enim homo politicum animal, natum in societate vivere... Hunc penitus finem philosophi naturales speculati sunt... Est verumtamen finis nobis alter, virtutem viresque naturae nostras longius exsuperans* (pp. 7-8). *Neutiquam poterat (noster ille homo) vel naturali acumine intellectus aprehendere, vel suis viribus assequi, summum illum felicissimum finem, ad quem creatus est, etc.* (p. 10). Soto cita varias veces el célebre texto de san Agustín, que citaba ya su maestro Vitoria (Br. Torres, p. 32).

[78] *In IV Sent.,* dist, 49, q. 2, a. 1 (Salamanca, 1562, p. 584); *illam veram beatitudem, quae est videre Deum; ...quae in Dei visione consistit.*

Entre los argumentos que aduce para establecerlo, figura en buen lugar el argumento que era caro a santo Tomás, sobre el deseo natural que de otra manera sería vano. Pero el principal a sus ojos —*potissima ratio*— deriva de la enseñanza de la Biblia. Cuando Dios dice: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», es nuestra misma naturaleza que él designaba de esta manera; con esto, ponía en nosotros no una capacidad cualquiera, sino por el mismo hecho una «inclinación natural», un «apetito», y, como san Agustín repetía antes con tanta insistencia[79], quien es hecho a imagen de Dios, es hecho normalmente para ver a Dios: *nam simile naturaliter appetit suum simile*[80].

Por otra parte, Soto sabe perfectamente que este fin es gratuito y de una elevación inaccesible: *extra supraque onmem lineam et ordinem naturae conditae, eo quod Deus infinitus sit, omnis autem creatura limitata, ab illaque adeo perfectionis abysso infinitum distans*[81]. Así pues, es necesario, no sin duda para tender a él en virtud de una inclinación natural o de un «apetito innato», sino para concebirlo objetivamente y desearlo con un deseo elícito, una luz sobrenatural, que faltaba a los antiguos filósofos[82]. Por esta razón, más de un teólogo —*etiam in schola sancti Thomae*—[83] habla a este propósito de *finis supernaturalis*. Soto no deja de comprender su punto de vista. No dice que su lenguaje sea defectuoso. Era el lenguaje de su maestro Francisco de Vitoria. El mismo insiste en diversas ocasiones en la necesidad de la revelación para poder conocer y desear *veram beatitudinem in particulari*; con mucha más razón en la necesidad de un socorro sobrenatural para poderlo alcanzar, o ya para tender eficazmente a ella, para desearla con un deseo que sea «agradable a Dios». Le gusta citar en este punto los textos clásicos de Isaías y de san Pablo: *Oculus non vidit,*

[79] Soto se muestra aquí mejor historiador que algunos autores recientes, que se esfuerzan por encontrar la idea moderna de «naturaleza pura» hasta en san Agustín. Parece difícil tomar muy en serio sus escritos, por lo menos en lo que toca al fin último.

[80] *In IV. Sent.,* d. 49, q. 2, a. 1: *...Potissima vero ratio quae me persuasum habet est haec: Quod homo sit imago et similitudo Dei, est naturale; nam quando dixit Deus: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram», naturam ipsam nostram designavit. Similitudo autem aut imago Dei certe non solum capacitatem dicit Dei videndi, sed naturalem etiam inclinationem; nam simile naturaliter appetit suum simile...* (p. 585). *Cf.* a 2 (p. 591 y p. 594).

[81] *De natura et gratia,* 1.1, c. 4 (p. 10).

[82] *De natura et gratia,* 1.1, c. 4 (p. 10). E *In IV Sent.,* dist. 19, q. 2, a. 1, quarta conclusio (p. 589).

[83] Un teólogo se ha sorprendido de este *etiam;* quería leer en vez de él: *praecipue.* Le presentamos nuestras excusas, pero no podemos cambiar el texto de Soto.

auris non audivit... Pero, constata él, algunos aprovechan la ocasión de estos textos para negar el apetito natural. Bajo cubierta de una precaución verbal, transforman la doctrina. Soto ve el escollo, juzga oportuno reaccionar y es por eso por lo que se atiene a un lenguaje más simple, que cree también más tradicional[84]: *Felicitas illa, finis potius dicendus naturalis, quam supernaturalis.* Ya que la visión de Dios es el objeto de un apetito de naturaleza, ya que es para todo hombre, lo sepa o no, el fin real de su naturaleza, vale más, le parece, continuar diciendo que constituye nuestro «fin natural». A la vez que más tradicional, este lenguaje le parece también más racional. En efecto, el apetito no debe ser definido por su efecto, sino más bien por su causa: se le llamará pues natural, no porque el hombre pueda realizar naturalmente el acto elícito, sino porque la naturaleza lo ha inserto en él; y así, se llamará natural en fin, no porque el hombre pueda alcanzarlo naturalmente, sino únicamente porque es deseado por este apetito natural. En este sentido preciso, *profecto ita censeo, quod finis ille simpliciter sit nobis naturalis*[85].

[84] En lo cual no tiene entera razón. Ver, por ejemplo, TOMÁS DE ESTRASBURGO, *In II Sent.*, d. 23, a. 4: *Respondeo... Finis supernaturalis a nulla creatura potest naturaliter obtineri; quia tunc non esset supernaturalis finis, si naturaliter aliqua creatura ipsum posset consequi; sed visio divinae essentiae est finis supernaturalis, maxime loquendo de visione beata, quae est mediante lumine gloriae...* (1345; ed. de Venecia, 1564, t. 1, fol. 173). O. CAPRÉOLO, *Defensiones...* t. 7 (1908), p. 206: *ordinatum in finem superanturalem,* etc. Por el contrario, a pesar de rechazar la tesis que es la de Soto, BÁÑEZ adoptará prácticamente su terminología, al escribir: *In Primam Secundae,* q. 3, a. 7: *...illam quaestionem inter theologis agitatam: utrum Deus sit naturalis finis hominis, sive utrum homo naturaliter desiderat videre Deum sicuti est.* Y q. 2, a. 8, Dubium unicum: *An speculatio Dei, qua per essentiam ipse videtur, sit finis naturalis hominis. Comentarios inéditos a la prima secundae de santo Tomás,* ed. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA, t. 1 (Madrid, 1942), pp. 121-122 y 126-128.

[85] *De natura et gratia,* 1.1, c. 4; y aún. *Inquietudo ipsa humani animi... fidem abunde facit illum esse finem nostrum naturalem* (pp. 10 y 11). *In IV Sent.*, d. 49: *Respondetur ergo ad argumenta Cajetani, non bene definisse finem naturalem esse illum quem potest homo naturaliter consequi, neque appetitum naturalem illum qui naturaliter potest habere actum elicitum: quoniam appetitus naturalis non debet definiri per effectum, sed per causam. Est ergo appetitus naturalis quem nobis natura inseruit: et eo ipso quod creati sumus ad imaginem Dei, insitum habemus appetitum naturalem ad ipsum videndum. Atque adeo finis naturalis est quem naturaliter appetimus: licet consecutio ejus et adeptio non sit nobis naturalis* (p. 586). Sin embargo, cuando Soto quiere distinguir netamente este fin último del fin terrestre, él mismo habla de otra manera. *Cf.*, en el mismo capítulo del *De natura et gratia,* el pasaje en donde combate la opinión de Gregorio de Rimini sobre la impotencia moral del hombre: *Hoc est hominum aud oculate distinguentium inter finem naturalem et finem supernaturalem hominis...*

Más que el de santo Tomás, el lenguaje de Soto es el de Duns Escoto. Soto lo sabe perfectamente. Es Escoto quien había escrito: *Concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet naturaliter adipiscendum sed supernaturaliter*[86]. Santo Tomás decía, por ejemplo: *Naturale est intellectui humano quod quandoque ad visionem divinam perveniat;* él hablaba de un fin *quodam modo supra naturam, alio vero modo secundum naturam*»[87]; o bien decía simplemente: *naturae finis.* A pesar de esta pequeña diferencia de terminología, Soto podía tener conciencia de expresar el pensamiento tanto de uno como de otro. Era el pensamiento de todos los antiguos doctores. Estos, generalmente no experimentaban la necesidad de añadir un epíteto a la palabra *finis* —salvo decir, por ejemplo, como Pedro de Oliva, *proprius finis*—[88], porque no tenían ninguna idea de distinguir dos fines a la vez últimos y trascendentes, uno de los cuales hubiese sido «natural» y el otro «sobrenatural». Uno puede referirse a los textos citados un poco más arriba de Capreolo, de Juan Quidort o de Tomás de Sutton. El uso de la Suma de Alejandro[89], el de San Buenaventura[90], era de la misma simplicidad. Igualmente, apenas algunos años antes de Soto, el de Diego de Deza, que habla de la criatura intelectual ordenada a la visión de la esencia divina *tanquam ad ultimum finem.*

Sin embargo, desde el tiempo de Soto, la cuestión había empezado a enredarse, por efecto de las discusiones de escuela. Profesando por lo esencial el mismo deseo de la visión divina que profesaba santo Tomás, Escoto cometía quizá la equivocación de presentarlo con demasiada insistencia, en oposición a un deseo completamente «elícito», como un *pondus naturae* análogo a lo que podía ser, según las ideas del tiempo, el apetito muy oscuro de un bruto o de una piedra. En el fondo, se

[86] *In I Sent.*, Prol. q. 1, a. 12 (*Opera omnia*, t. 8, p. 22). Sobre el pensamiento de Escoto: Henri RONDET, *Le problème de la nature pure et la théologie du XVIe siècle,* en *Recherches de science religieuse,* t. 25 (1948), pp. 486-487. Se consultará todo este artículo, que, especialmente para Soto, llega a las mismas conclusiones que las nuestras. Ya, en el siglo XII, ISAAC DE ESTELA, *Sermo 25: ...Solum ergo et summum spiritus creati rationalis bonum est, et finis naturalis, rationalis et moralis studii, sive exercitii, id propter quod factus est, contemplari videlicet et delectari in Deo...* (*PL* 194, 1772-1773). Pero *naturalis* no determina *finis,* determina *studii.*

[87] *Tertia,* q. 9, a. 2, ad 3m.

[88] *In II Sent.*, q. 56: *non solum secundum fidem, sed etiam secundum rectam rationem constat, quod omnis natura rationalis est per essentiam talis, quod proprius finis non potest per naturam creatam acquiri, sed solum per agens supernaturale.*

[89] Secunda pars, n. 510, ad 6m: *Finis creaturae rationalis est summum bonum, quod est supra naturam* (Quaracchi, t. 2, p. 747), etc.

[90] *In II Sent.*, d. 29, a. 1, q. 2, ad 4m. (Q., t. 2, p. 699), etc.

trataba sólo de una analogía, pero que no tenía lo bastante en cuenta el elemento espiritual. A la antigua distinción de un deseo natural o necesario y de un deseo electivo o libre —uno «físico» y otro «moral»— sucedía ahora en otra perspectiva, o se añadía la distinción escotista de una apetito innato y de un acto elícito de deseo[91]. Entonces, al criticar este apetito innato bajo su aspecto de apetito bruto, de *pondus naturae*, algunos teólogos tomistas carecieron negar más o menos todo verdadero apetito de naturaleza[92]. Por lo menos así fueron interpretados en lo sucesivo. Al *appetitus innatus* de Escoto se opuso un *appetitus elicitus:* expresión coja, que no era conforme al uso antiguo[93], y que Soto evita aún: como Durando de Saint-Pourçain[94], como Capréolo[95], sólo habla de *acto* elícito[96]. Pero pronto se dejará de mirar las cosas de tan cerca.

[91] *Cf.* SESTILI, *Quod ominis intellectus..., loc. cit.*, p. 955, nota: *Ex mente veterum optimae notae, uti sunt Aquinas, Bonaventura, aliique, appetitus innatus intellectualis naturae non distinguitur contra appetitum sequentem cognitionem, sed contra appetitum liberum, quatenus principium, semen et directio intellectivae apprehensionis et vitalis motus in appetitu innato non est quid acquisitum sed ab ipso summo Bono impressum, valens Ipsum in confuso referre, si principium illud ab intellectu accipiatur ut quaedam ejus similitudo est, ipsius intellectus aciem informans. Et ideo naturalis, quis inest per modum principii determinantis ad unum, scilicet ad Bonum. Atque hinc, elicitus ab innato distinguitur, per hoc quod sit acquisitus, consequens rationis discretionem, ideoque electivus...*

Ver aún, por ejemplo, DURAND, *In IV Sent.*, d. 49, q. 8 (París, 1550, fol. 362).

[92] SESTILI, *op. cit.*, p. 960, *notas Opportune aestimandum est, manifestam S. Doctoris mentem hac in re, a quibusdam de schola ejus forte obscuratam esse, ob systematicam oppositionem Scoti doctrinis. Subtilis enim Doctor cum schola ejus acriter sustinent naturale desiderium divinae visionis, quamvis non omnia probanda sint circa modum quo illud explicant atque tuentur. Videntur enim illud admittere tantum per modum cujusdam ponderis omni cognitione orbati, quod est profecto desiderium vel appetitus lapideus et igneus, non intellectualis...* La analogía demasiado estricta del *pondus naturae* era implícitamente criticada por anticipado por santo Tomás, *Prima*, q. 60, a. 1; y q. 80, a. 1: *...quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio... Forma autem in his quae cognitione carent*, etcétera.

[93] La atención ha sido de nuevo atraída sobre este punto por William R. O'CONNOR, *The Naturel Desire for God in Saint Thomas*, en *New Scolasticism*, 14, 1940, pp. 213-267.

[94] *In IV Sent.*, d. 49, q. 8, n. 7: *...Duplex est appetitus, sc. naturalis et electivus... Actus appetitus naturalis non est aliquis actus elicitus, sed est sola naturalis inclinatio ad illud quod appetitur; actus vero appetitus electivi... est quidam actus elicitus qui dicitur velle... (In Sent.*, París, 1550, fol. 362r).

[95] *Defensiones theologicae D. Thomae*, t. 7 (1908), pp. 169, 170, 179, 180, etc.

[96] *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1: *actum elicitum appetendi, non solum naturali inclinatione sed etiam actu elicito*, etc. (p. 584, 586, 589).

Ahora bien, esto no debía quedar solamente en una cuestión de lenguaje ni de punto de vista. Representaba un cambio profundo. En santo Tomás, en efecto, el acto elícito de deseo era manifiestamente el signo de un verdadero deseo natural, es decir, de un apetito de naturaleza, aunque éste no era nombrado: sólo a este título, santo Tomás podía sacar un argumento de ello, como lo hace en muchas ocasiones. Es lo que reconocen no sólo buenos historiadores, sino incluso teólogos que se separan considerablemente de su doctrina[97]. A partir de un deseo natural observable, intenta hacer discernir reflexivamente lo que se podía llamar el apetito ontológico de la sustancia intelectual, prácticamente idéntico a su finalidad[98]. Reducir su pensamiento a la inhábil expresión de un *appetitus elicitus* sin profundas raíces en la naturaleza del espíritu, sería desposeerlo de todo su alcance. Poco a poco, sin embargo, bajo la influencia de controversias cuya aspereza tenemos dificultad de reconstituir, una parte de la escuela tomista se orienta hacia allí Juan de Santo Tomás consagrará esta exégesis empobrecedota[99].

Así pues, como debía constatarlo el escotista Juan de Rada († 1606), con una mezcla de amargura y de ironía, mientras que en este punto los jefes de fila estaban de acuerdo, *discipuli sancti Thomae, ne videantur cum Soto sentire, Divum Thomam in alienam adducunt sententiam*[100].

Esta especie de fobia de la *scotica officina*, sin duda, no había dejado

[97] Así D. PALMIERI, *Tractatus de ordine supernaturali*, 2.ª ed. (1910), p. 68: Santo Tomás *reapse non de innato appetitu loquitur sed de elicito; quamvis dici possit sumi ab eo appetitum tanquam signum appetitus innati.*

[98] *Cf. Prima Secundae*, q. 3, a. 8; *Compendium Theologiae*, c. 104; *Contra Gentiles*, l. 3, c. 50, etc.

[99] *In Primam*, q. 12; *Cursus theologicus*, Disput. XII, *De potentia elevabili ad visionem Dei*, a. 3, n. 7: *...Expresse loquitur de desiderio videndi causam visis effectibus; ergo loquitur de desiderio fundato in cognitione, is est, visis effectibus; qui utique est appetitus elicitus. Absolute autem illum (appetitum innatum) negat...* (Ed. de Solesmes, t. 2, pp. 140-141).

[100] *Controversiae theologicae, Controversia prima*, a. 2 (p. 14). *Cf. ibíd.*, p. 13: *...Tandem, admisso, quod loquatur de desiderio pro actu elicito, dico ibi necessario subintelligi naturalem inclinationem ad videndum causam: nam ille actus elicitus, quo cupimis videre causam, non dicitur naturalis a D. Thoma, nisi quia consonus et conformis inclinationi naturae.* P. 11: *Quarta opinio est Doctoris Subtilis... asserentis Deum clare visum esse finem nostrum naturalem quoad inclinationem et propensionem nostrae naturae, quae naturaliter est propensus in visionem Dei; supernaturalem vero quoad assecutionem. Scotum sequitur Sotus. Sanctus Thomas et Doctor subtilis idem omnino sentiunt.*

Ver a este propósito *Dos Teólogos franciscanos del siglo XVI (Liquedo y Rada), ante el problema del Sobrenatural;* auctore P. Bernardino ab ARMELLADA OFM cap. (Madrid, 1959; tesis de la Gregoriana).

de tener influencia y en la posición tomada tan resueltamente por los Cayetano, Javelle y Koellin, y en las explicaciones más tímidas de sus raros predecesores. En Padua más que en ningún otro sitio (hemos hecho alusión a esto más arriba) la lucha entre tomistas y escotistas era ardiente. Fueron los teólogos escotistas de Padua los que prepararon las primeras ediciones de Duns Escoto, mientras que los dominicos publicaban en la pequeña ciudad vecina de Vicenza el *Liber propugnatorius*. Es en Padua en donde Silvestre de Prierio componía por el mismo tiempo su *Malleus in falsas assumptiones Scoti contra sanctum Thomam,* que será publicado en Bolonia en 1514[101]. El celo antiescotista absorbía unas energías que hubiesen podido aplicarse, según parece, más útilmente en combatir el averroísmo, entonces tan pujante, que triunfaba en las cátedras de la Facultad de Artes[102]. Pero no es de este lado en donde Cayetano percibe el principal peligro. El mismo ha sufrido en algún grado la influencia de esta Facultad en la cual fue, como dice él mismo, *peripatetico lacte educatus*[103]. Se ha escrito de él que «se debate con el aristotelismo paduano»[104]: esto debe entenderse sobre todo de las dificultades internas de su propio pensamiento. El adversario principal, a sus ojos, es más bien ese Antonio Trombella, que ocupa en la Universidad de Padua la cátedra de Escoto, frente a su propia cátedra; a través de Trombella, es el mismo Escoto. Sus obras son una polémica casi incesante contra Escoto. A la *scotina officina*

[101] Dedicación al Cardenal Nicolás de Flisco: *...ut Scoti argotizatiunculas et ruitura fundamenta, quibus in primo volumine Sententiarum adversus divum Thomam Aquinatum, Ecclesia teste, veritatis alumnum abusus est, parvo codice veluti malleollo attriverim.* Algunos detalles en Juan ALFARO, *op. cit.*, pp. 216-217.

[102] Sobre el averroísmo paduano en esta época, *cf.* M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale,* 2.ª ed. (1905). Ernest RENAN, *Averroès et l'averroïsme,* pp. 351-352. BRUCKER, *Historia philosophiae criticae,* t. 4, pp. 61-69. A. FAVARO y R. CESSI, *l'Università di Padova* (Pad., 1946). Ver *infra,* cap. 7, *in fine.*

[103] *In Primam,* q. 1, n. 8.

[104] M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin,* p. 23. *Cf.* M. M. GORGE, *Cajetan précurseur de Catharin et de Banès,* en *Revue thomiste,* 1934, XVII B, p. 373: «Cayetano vive profundamente de este aristotelismo bastante estricto que no puede representarse un conocimiento espiritual fuera de las condiciones materiales en que nosotros vemos funcionar el espíritu de este mundo de acá abajo. Las tendencias, si uno se atreve a decir, «materialistas» de Cayetano se aparentan así con el albertismo tanto como con el tomismo propiamente dicho. En el Concilio de Letrán de 1512 en donde asistía como maestro general de su orden, Cayetano tomó la palabra para declarar que la inmortalidad del alma no es una cuestión que se pruebe con la razón (MANSI, t. 22, col. 843). Pero nadie se inquietaba por ello...

opone majestuosamente la *Theologia*[105]. Se ha observado que este gran espíritu, que en otras materias imita la calma habitual de su maestro santo Tomás, se deja acalorar cuando se trata de Escoto: *Non tot verba quot fallacia assumit!* exclama[106]. Y aún: *Taceat ergo praesumptuosa haec vox!* O: *Scotus somniavit*[107]. Presta a su adversario una actitud hacia santo Tomás más agresiva de lo que fue en realidad[108], como para darse una razón para contraatacarle con más vigor. Si encuentra en santo Tomás una expresión que tiene su equivalente en Escoto, es para él una razón suficiente para rechazarla[109]. Koellin, por su parte, parece no temer nada tanto como una «concordancia» posible entre los dos grandes jefes de escuela[110], y Javelli considera como el reproche supremo que se pueda dirigir contra una interpretación de la doctrina tomista y como la mejor refutación que se pueda hacer de ella, el decir: *Hoc est incidere in sententiam Scoti*[111]. Contra semejante prejuicio, reacciona con razón Domingo Soto. Defensor del tomismo auténtico, espíritu firme y ponderado, no quiere que se «enerve» el pensamiento

[105] *Opuscula,* t. 3, tract. 4, *De subjecto naturalis philosophiae* (Venecia, 1612, p. 157 v).

[106] *In Sententias,* l. 3, d. 14, q. 2 (fol. 462 v.). Citado en J. ALFARO, *op. cit.*, p. 97.

[107] *In Primam,* q. 12, a 11, n. 5. *Cf.* q. 13, a. 7, n. 8.

[108] *Cf.* Etienne GILSON, *Note sur un texte de Cajetan,* en *Antonianum,* t. 27 (1952), pp. 377-380.

[109] Así en su comentario *In Primam Secundae,* q. 113, a. 10, n. 1: *Primum (dubium) est circa illud: Anima naturaliter capax gratia. Videtur enim secundum praesentem doctrinam, ut in anima sit potentia naturalis ad gratiam... Cujus oppositum in Prima Parte diximus contra Scotum.* Santo Tomás decía sin embargo, en propios términos: *Naturaliter anima est gratiae capax. Eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam. Cf. Tertia,* q. 9, a. 2: *...Est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, in quantum est ad imaginem.*

[110] *In Primam Secundae,* q. 113, a. 10: *Potest alicui videri, quia Doctor santus vellet, quod anima esset in potentia naturali ad gratiam. Et sic concordaret cum Soto... Et videri posset, quod Doctor sanctus concordet...* (Venecia, 1589, p. 964).

[111] *In primum Tractatum Primae Partis Angelici..,* q. 12, a. 1 (en apéndice a santo Tomás, edición de Venecia, t. 10, 1965, fol. 21): Javelle pone en primer lugar al tesis que él quiere refutar en términos escotistas; descarta entonces los argumentos de Escoto, luego añade que «ciertos» atribuyen la misma tesis a santo Tomás: pero éste no puede haber caído en el error de Escoto; es necesario comprenderle, pues, de otra manera. *Adverte quod beatus Thomas videtur intendere naturale desiderium inesse creaturae intellectuali videndi divinam essentiam; quod tamen non videtur verum... Praeterea, hoc est incidere in sententiam Scoti, qui vult finem beatificum esse naturalem, licet denominatione extrinseca dicatur supernaturalis...*

de su maestro, que se le «tuerza»[112], y, para restablecerlo contra lo que él cree una traición, adoptando un lenguaje opuesto al que ésta favorecía, le comunica un ligero tinte escotista. Por lo menos en los términos, esta reacción de Escoto es más vigorosa que la de su hermano en religión y predecesor inmediato Francisco de Vitoria, quien se oponía también a la interpretación inaugurada por Cayetano, pero que no había creído necesario para esto aproximarse al lenguaje de Escoto[113]. Para una rectificación eficaz, el procedimiento adoptado por Soto no dejaba de ser casi inevitable, y la historia de las ideas lo justifica plenamente. Pero es preciso confesar que esta serie de rechazos no favorece, a primera vista, la claridad de la discusión. No más, en todo caso, de lo que querrán hacer Bayo o Jansenio, Domingo Soto tampoco rompe aún con la posición esencial que fue la de san Agustín[114], de santo Tomás[115], o la de Alejandro de Hales, de san Buenaventura[116] o de Duns Escoto. Ninguno de ellos había considerado nunca para el hombre o en

[112] *In 4 Sent.*, dist. 49, q. 2, a. 1: *Respondet autem Cajetanus quod intelligit de desiderio cognoscendi causam sub ratione causae, nempe cognoscere quomodo haec efficit, non autem de desiderio videndi essentian. At vero hoc est plane mentem D. Thomae detorquere...*

[113] *Cf.* Bricio TORRES, s. j., *Los Maestros de Salamanca...* (1959), pp. 26 y 41.

[114] *Contra Julianum Pelagianum*, 1. 3, c. 12; *cf.* 1. 6, c. 10 y 24, etc. «Agustín. dice muy bien Jacques de BLIC, no ve barrera entre la criatura inteligente y el Dios de su beatitud sino en una caída moral; sin que, fuera de la hipótesis de esta caída, pueda ser cuestión de separar la imagen de Dios de Aquél para quien ha sido hecha» (*art. cit., Recherches de science religieuse*, t. 17, 1927, p. 524). O bien el padre Henri RONDET, *Nature et surnature dans la théologie de saint Thomas*, en la misma revista, t. 23, 1946), p. 61: «La idea de una distinción entre fin natural y fin sobrenatural ni siquiera aflora en su pensamiento». Es necesario decir de Agustín lo que el padre JANSEN, *op. cit.*, p. 85, decía de Bayo: «Imagen de Dios y destino puramente natural le han parecido excluirse».

[115] *Quodl.* X, q. 8, a. 17: *Et quia anima immediatte facta est a Deo, idea beata esse non potuit, nisi immediate videat Deum. De Veritate*, q. 18, a. 1: *Homo factus est ad videndum Deum; ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, ut similitudinis suae particípes esset, quae in ejus visione consistit...*; ad 7m: *Ipsa enim humana mens immediate a Deo creatur, et immediate ab ipso sicut in fine beatificatur*; q. 8, a. 3: *Finis propter quem est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam* (la crítica de santo Tomás no se referirá a este principio). *De virtutibus in communi*, a. 10. *Prima*, q. 12, a. 1, etc.

[116] *Breviloquium*, Pars VII, c. 7: *...Nullo minus Deo potest rationalis spiritus praemiari nec impleri, nec ejus capacitas terminari* (Quaracchi, t. V, p. 289). *In II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 1: *Immediate nata est (creatura rationalis) Deo conjungi. Et hic (ordo) est essentialis imagini, et in hoc angelus et anima aequiparantur, quia utriusque mens immediate ab ipsa prima Veritate formatur* (t. 2, p. 401); d. 29, a. 1, q. 2, ad 4m (p. 699), etc.

general para la *rationalis creatura*, para cualquier espíritu creado, un fin que fuera a la vez trascendente y «puramente natural», y que consistiese en otro conocimiento de Dios que la visión beatífica. Tampoco Soto «imagina que se pueda hablar de un hombre ordenado a otro fin; busca saber solamente lo que serían las fuerzas de un hombre que no hubiera sido equipado al principio con unos medios sobrenaturales»[117]. Si a veces parece hablar de otra manera que san Agustín, si aporta así unas precisiones que en vano se buscarían en éste, no es que le sea infiel, sino que su designio, regido por las circunstancias, es inverso; debe habérselas, en efecto, no ya contra los pelagianos, sino contra los luteranos, que el Concilio de Trento tiene la intención de condenar en su quinta sesión[118]. Esto no impide que, al igual que sus grandes predecesores, «trate unos problemas de la naturaleza y de la gracia como si no tuviera en absoluto la noción, en el interior de la creación, de un orden natural caracterizado por un fin sobrenatural trascendente»[119]. Y de hecho no la tiene. No se puede decir que pasa en silencio su hipótesis: más aún que ellos, parece excluirla por anticipado, simplemente. No la combate *ex professo*, porque aún no ha tomado cuerpo verdaderamente. Pero él combate los incentivos. La rudeza con que intenta obstruir el camino a las novedades de la escuela de Cayetano no deja ninguna duda sobre su posición. Usa otra vez contra ella, exactamente con el mismo espíritu, la argumentación de los antiguos Escolásticos contra la objección sacada de Aristóteles:

> *...Respondetur (ad Cajetanum) quod Aristoteles non dixit: si haberent inclinationem, sed, si haberent vim, haberent instrumenta. Nos autem non dicimus quod natura habet vim, id est potentiam naturalem ad videndum Deum, sed inclinationem dumtaxat.*
>
> *Praeterea Aristoteles nil de supernaturalibus novit, et ideo non concederet rem aliquam habere naturalem inclinationem ad aliquid, nisi haberet potestatem et naturales vires ad illud assequendum; nos autem concedimus naturam nostram adeo esse sublimem, ut ad illum finem inclinetur quem non nisi per auxilium Dei assequi possumus*[120].

Nada de todo esto impide a Soto afirmar, en un texto inédito que cita el padre Bricio Torres[121], que «incluso si Dios no hubiese decidido conceder la visión beatífica a la criatura, no habría sido injusto para con

[117] H. RONDET, *Le problème de la nature pure..., loc. cit.*, p. 500.

[118] *De nature et gratia*, 1. 1, prefacio (p. 2).

[119] René-Charles DHONT, o. f. m., a propósito de san Buenaventura y del «conjunto de los escolásticos de su época»: *Le problème de la préparation à la grâce*, débuts de l'école franciscaine (1946), p. 211, nota 70.

[120] *In 4 Sent.*, dist. 41, q. 2, art. 1.

[121] *Op. cit.*, pp. 65-66; *cf.* pp. 84-85.

ella, ya que no le debía nada», y lanzarse a hacer suposiciones en este sentido. Todos los teólogos a los cuales Soto quiere permanecer fiel lo habían admitido antes que él, por lo menos implícitamente, al decir que la visión beatífica es un don gratuito. Fénelon lo dirá muy explícitamente, teniendo mucho cuidado en distinguir su suposición de la hipótesis llamada de la «naturaleza pura». Así se halla mantenida la absoluta sobrenaturalidad que el bayanismo arruinaba. Pero es necesario constatarlo: no más que Fénelon, no más que los antiguos, Soto no imagina tampoco otro mundo, un mundo normal, en el cual un conocimiento puramente natural de Dios hubiese constituido en la eternidad el fin natural y normal del hombre.

Por su misma ficción de un hombre *in puris naturalibus mente excogitatum*[122], Soto se halla aún cercano a los antiguos. Este hombre es aún el hombre de Aristóteles, tal como —salvo la hipótesis del todo abstracta de su posición en el ser— lo describe muchas veces santo Tomás. Por otra parte, Soto admite, como tantos otros antes de él, que se hable, en un cierto sentido, de dos fines para el hombre: uno que es proporcionado a su naturaleza creada y que él puede alcanzar por sí mismo; el otro, que excede toda proporción y que consiste en la vida eterna: *in Dei summe amati per facialem visionem comprehensione.* Pero, tampoco para Bayo como para santo Tomás o san Buenaventura y Escoto, esta doble finalidad que existe en el hombre real no constituye en la naturaleza de este hombre la marca de una doble orientación posible: es una dualidad actual y jerarquizada. No se trata de una cierta ambigüedad o indeterminación esencial, previa a una elección divina. Coexistente en el hombre tal como está realizado, en este ser que es hecho a la imagen de Dios, en cada uno de nosotros, las dos finalidades deben realizarse una y otra, una por otra. La primera es determinada por las reglas de la prudencia y de la honestidad, tal como lo han explicado los *philosophi naturales*[123]. No es ni suprimida ni ahogada por la segunda —Soto no quiere desconocer en nada unos valores naturales, y se puede reivindicar para él el título de humanista—, pero le está subordinada. En efecto, sólo la segunda merece el nombre de fin verdaderamente último, y sólo ella supera el horizonte terrestre. En una palabra, en nuestro lenguaje, no puede considerarse una trascendencia sin sobrenatural[124].

* * *

[122] *De natura et gratia*; 1.1, praefatio (p. 2).

[123] *De natura et gratia*, 1.1, c. 3 (pp. 7-8).

[124] *De natura et gratia*, 1.1, c. 20 (pp. 68-70); c. 4 (p. 9), etc. Soto molestaba a Báñez, quien tendrá cuidado en refutarlo, mediante las distinciones que veremos más lejos: *Scolastica commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris*, t. 1 (Venecia, 1587), col. 448-454.

Para informarnos sobre las opiniones corrientes de la teología en tiempo de Bayo, tenemos otros testimonios además del de Domingo Soto. Las obras del mismo Bayo nos ofrecen uno nada despreciable. En su *De caritate*, Bayo se declaraba escandalizado por la doctrina de los teólogos que admitían en el hombre dos amores diferentes de Dios: un amor de Dios considerado como autor de la naturaleza intelectual, y un amor de Dios considerado como beatificador de esta misma naturaleza[125]. ¿No es el signo evidente de que la distinción establecida entre *Deus auctor* (o *principium*) y *Deus beatificator* (o *beatificans*) era de uso corriente? Ahora bien, sea lo que fuere lo que de ello dice Bayo en su Apología a san Pío V (1569), aunque empezaba a divergir de parte de tal o tal otro de la acepción primitiva, esta distinción es la misma de santo Tomás[126]. Por otra parte, no está de acuerdo con la distinción postulada por la teoría de la «naturaleza pura» y desde entonces tan esparcida, distinción entre el Dios «autor del orden natural» y el Dios «autor del orden sobrenatural». Desde luego, estos términos, bien explicados, podrían servir aún para expresar la misma idea que las distinciones formuladas por el mismo santo Tomás. Pero de hecho, cuando un Juan de Santo Tomás, por ejemplo, hablará de *Deus ut auctor naturae* y de *Deus ut auctor supernaturalis*[127], encerrará en dos términos toda una concepción del orden sobrenatural que era aún extraña, por lo menos hablando en general, a la teología, pasada la mitad del siglo XVI[128]. Cuando Báñez y otros distinguirán el *auctor naturae* y el *auctor*

[125] *De caritate*, c. 4 (t. 1, p. 93). Propos. 34: *Distinctio illa, duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris Litteris et plurimis veterum testimoniis excogiata (Cf.* LE BACHELET, D.T.C., t. 2., col. 91-92). *Cf.* santo TOMÁS, *Prima*, q. 62, art. 2, ad primum, etc.

[126] *Cf. Baiana*, p. 99: *In hac distinctione nihil aliud improbatur, quam quod quidam contra D. Thomam asserunt, aliquem verum unius veri Dei amorem posse ex solo libero corrupti hominis arbitrio consurgere...* Pero, que Bayo critique aquí una teoría auténticamente tomista o una teoría que se abrigase indebidamente en el patronato de santo Tomás, esto no cambia en nada el punto que nos ocupa.

[127] *Cursus theologicus*, Disputatio XII, a. 3, n. 8 (ed. de Solesmes, t. 2, p. 141). Otros transformarán también el *Deus auctor naturae en un Deus auctor et finis naturae o finis naturalis:* así TOMÁS DE LEMOS, o. p., *Panoplia gratiae*, t. 1, *Isagogicus* (1676), 2.ª parte, tract. 1, c. 6 (p. 14).

[128] *Cf.* BÁÑEZ, *In Primam*, t. 1, col. 451. Lo mismo aún, cuando Bayo escribe (prop. 37): *Cum Pelagio sentit, qui, boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex natura solis viribus ortum ducit, agnoscit*, es preciso comprender la doctrina que considera según la distinción que él ataca en las proposiciones 61 y 62; distinción que es aún la de santo Tomás, entre la sustancia del acto y la manera de realizarlo, es aún la de santo Tomás, entre la sustancia del acto y la manera de realizarlo, o entre la bondad que viene al acto *ex objecto et circumstantiis* y la que viene del principio interno del

gratiae, ya no entenderán esta distinción exactamente en un sentido conforme a la doctrina de santo Tomás.

Un documento de primera importancia nos da las doctrinas entonces más acreditadas. Es el *Catecismo romano.* Acababa precisamente de ser publicado, en 1566, el año que precedió a la condenación de Bayo, en una fecha en que se discutían mucho sus tesis, que inspiraban desde hacía mucho tiempo una gran inquietud. Es sabido que esta obra, sin ser un documento eclesiástico oficial —es por abuso que se le llama «Catecismo del Concilio de Trento»—, goza, sin embargo, de una gran autoridad. Redactado a petición de los Padres del Concilio por teólogos tomistas, refleja en unos puntos entonces controvertidos las opiniones de su escuela[129]. Es verdad que, de creer a algunos historiadores protestantes, la condenación arrancada a san Pío V habría sido un desquite tomado por los jesuitas por la publicación del *Catecismo romano,* última manifestación del agustinismo en el seno de la Iglesia católica. Harnack nos lo confirma[130] y el calvinista holandés Melchior Leydecker († 1722) lo había precisado ya: entre 1566 y 1567 la Iglesia se habría retractado y en en esta fecha precisa cuando se habría convertido en pelagiana[131]. Pero semejante juicio no incumbe tanto a la historia como a la polémica. Por lo demás, no se quita nada del valor del testimonio aportado por el *Catecismo romano,* esta «exposición doctrinal capaz de completar la instrucción teológica de los sacerdotes»[132] sobre las doctrinas consideradas entonces como tradicionales. Ahora bien, no se encuentra en él ningún eco de una dualidad cualquiera, por lo menos de derecho, entre creación en vista de un fin natural y ordenación a un fin sobrenatural. Más aún, varias indicaciones parecen bastante directamente contrarias a ello.

¿Se trata, por ejemplo, de la beatitud? Ella es doble: una, esencial,

agente, *quod sit a vero Christi membro per spiritum caritatis,* y lo hace meritorio. Distinción que no supone de ninguna manera la idea de una «naturaleza pura».

[129] *Cf.* S. L. SKIBNIEWSKI, *Geschichte des röm. Kathechismus* (1903). La redacción de la obra, sometida primero a san Carlos Borromeo, fue revisada en último lugar por el cardenal Sirlet.

[130] *Précis de l'histoire des dogmes* (tr. CHOISY, p. 412: «El agustinismo ha tenido su último monumento oficial en el *Catechismus romanus.* Los jesuitas han atacado, pues, este Catecismo. En 1567, se llega a hacer condenar por Pío V setenta y nueve tesis de Bayo».

[131] LEYDECKERUS, *Disputatio historico-theologica de vario Jansenistarum fato,* th. XVII. Este erudito «a menudo estaba falto de crítica y de moderación». *Encyclopedie des sc. relig.,* t. 8 (1880), p. 200.

[132] E. MANGENOT, *Dict. de théologie cath.,* t. 2, col. 1918. Una encíclica de LEÓN XIII al clero de Francia (8 set. 1899) recomienda este «libro de oro», «remarcable por la riqueza y la exactitud de la doctrina».

que consiste en ver a Dios; otra, accidental, que consiste en la posesión de bienes accesorios[133]. ¿Queremos saber por qué el nombre de Padre conviene a Dios? Es que El nos ha creado a su imagen, adornándonos así con un beneficio singular, que no concedía a ningún otro viviente: manifiestamente, lo que se llamaría hoy la vocación sobrenatural del hombre (no la infusión del don sobrenatural), su ordenación de principio a un destino superior (no su «elevación» actual), está ya contenida enteramente, según los redactores del *Catecismo,* en el don de la naturaleza racional hecha a imagen de Dios[134]. ¿Era necesaria la revelación? Sí, se nos responde, y esta respuesta no está fundada en una tesis pesimista; la consideración de la caída original con la ceguera que debió acarrear no tiene aquí cabida: pero en ningún caso la razón del hombre puede bastar para iluminarle sobre su último fin, ya que éste está por encima de él. Aquí se establece aún una correlación entre la idea de salvación, que es obtención de un fin sobrenatural, y la idea de criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, es decir, dotada de una naturaleza espiritual. El *Catecismo,* que hace poco uso de la palabra *supernaturalis,* sin embargo, habla aquí de la *supernaturalis revelatio,* sin ponerla en relación con una «elevación» sobreañadida[135]. En fin, cuando quiere describir el «estado de naturaleza íntegra», se expresa en términos que, según parece, no dejan lugar a ninguna duda sobre el fin esencial del hombre: *A principio Deus proprii boni appetitionem creatis rebus ingeneravit, ut naturali quadam propensione suum quaererent et expeterent finem, a quo illae numquam, nisi objecto extrinsecus impedimento, declinant. Haec autem initio fuit in homine expetendi Deum, suae beatitudinis auctorem parentemque, eo praeclarior et praestantior vis, quod is compos esset rationis atque consilii*[136].

Este testimonio es claro. Por otra parte no causa ninguna sorpresa a quien conoce la enseñanza de santo Tomás de Aquino. Sin duda es la de un *Catecismo,* que no entra en el detalle de las hipótesis ni de las explicaciones sutiles[137]. Sin embargo, ofrece un cuerpo de doctrina bastante desarrollado para uso de los pastores. La simplicidad tradicional de sus fórmulas permite pensar también que sus autores permanecen adheridos a la simplicidad de la doctrina tradicional.

Es también lo que confirme el examen del *Lexicon theologicum* de

[133] Pars prima, a. 12, n. 7.

[134] Pars quarta, *De oratione dominica,* tertia petitio, n. 3.

[135] Praefatio, 1 y 2. (Es interesante comparar este pasaje con el pasaje similar del Concilio Vaticano).

[136] Pars quarta. *De oratione dominica,* tertia petitio, n. 3.

[137] Praefatio, 11: No puede proponerse *ut omnia christianae fidei dogmata, uno libro comprehensa, subtiliter explicarentur...*

Juan Altenstaig († 1525), cuya edición que vamos a citar apareció en 1580, trece años después de la condenación de Bayo[138]. Este léxico no tiene la extensión de nuestro Vacant-Mangenot, ni siquiera la del *Dictionnaire* de Bergier; no obstante, a pesar de su brevedad, abunda en distinciones, y se puede decir que es una obra técnica. Sin embargo, en vano se buscaría en él el menor indicio relativo a la teoría moderna de la «naturaleza pura». Hay, nos dice, un doble fin para el hombre, fin sobrenatural y fin natural; pero éste se define *finis politicus vel civilis;* o bien uno es *finis ultimus et principalis,* mientras que el otro es *minus principalis vel finis sub fine*[139]. Lo natural puede oponerse a lo «violento», a lo «libre», a lo «artificial», o en fin a lo «sobrenatural»; pero la explicación dada de este último caso nos deja lejos de la verdad: *Hoc modo incarnatio non est naturalis sed supernaturalis, quia non fit ab agente naturali naturaliter, sed supernaturaliter, qui a solo Deo potuit fieri*[140]. El artículo *status* enuncia tres estados del hombre, según el esquema hace tiempo clásico, sin alusión a este *status naturae purae* que pronto invadirá los tratados[141]. El artículo *appetitus* divide el apetito en natural y libre, según el espíritu de la antigua tradición: el primero es una *potentia,* una *inclinatio*, mientras que el segundo es un *actus,* un *velle*[142]. El artículo *imago* resume en algunas palabras la vieja doctrina sobre la imagen y la semejanza[143]. No hay ningún artículo dedicado a *supernaturalis*, sino solamente a *supermundanus*. El más significativo es quizá el artículo *beatitudo,* porque ofrece un gran lujo de distinciones y de subdistinciones, bipartidas[144]: ahora bien, en ninguna parte se trata de distinguir una beatitud natural y una beatitud sobrenatural; hay, sin embargo, una *beatitudo viae* y una *beatitudo patriae;* o bien aún se puede hablar de una triple beatitud: *prima, falsa*

[138] *Lexicon Thelogicum, complectens vocabulorum descriptiones, distinctiones et interpretationes, quae sunt Scholae Theologicae propria, ab ea commodiorem doctrinam vel excogitata, vel a profanis authoribus ad usum suum traducta. Itemque plurima notamina, quae ad intelligenda Theologorum scripta, apprime cum utilia sunt, tum necessaria. Authore Joanne ALTENSTAIG, Mindelhaimensi, sacrae Theologiae Doctore.* La primera edición había aparecido en 1508. La de Venecia, en 1579, contiene 535 hojas a 4 columnas; la de Lyon, en 1580, es un infolio de 670 páginas a 2 columnas.

[139] Pp. 223-224.

[140] Pp. 388-389; *cf. Natura,* pp. 386-387.

[141] P. 590.

[142] Pp. 35-36.

[143] Pp. 268-269; *Imago pertinet ad potentias, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem. Similitudo vero, ad habitus consequentes, scilicet innocentiam et justiniam... Cf. Similitudo,* p. 571.

[144] Pp. 58-62.

et deceptoria; secunda, vera et meritoria; tertia, perfecta et praemiatoria: haec habetur in patria in visione Dei... Cuando se habla simplemente de *beatitudo,* se trata de esta última; se describe con términos tomados de santo Tomás. En este artículo, la palabra *supernaturalis* ni siquiera figura: y sin embargo, ningún lugar hubiera sido más indicado, por lo que parece, para semejante precisión, si verdaderamente la distinción moderna de las dos beatitudes trascendentales hubiera retenido ya habitualmente la atención de los teólogos de entonces.

El *Lexicon* de Altenstaig no es una obra cualquiera. Es una obra representativa. En esta segunda parte del siglo XVI, fue muy leída. Una tras otra vemos aparecer nuevas ediciones: en Amberes en 1576, otra en Venecia, 1579[145], otra en Lión en 1580[146]. Será reeditada en 1619, de una edición a otra, es corregida, mejorada. ¿Cómo hubiera podido pasar tan completa y perseverantemente en silencio unos puntos tan precisos de doctrina, que por lo demás era fácil fijar en algunas palabras, si verdaderamente estos puntos de doctrina eran ya entonces tradicionales, si por lo menos la condenación de Bayo los había impuesto?

* * *

La obra de Francisco Toledo (1532-1596), el primer cardenal jesuita, nos hace avanzar quince años más, hasta casi finales de siglo.

Como Soto, que fue su maestro en Salamanca de 1556 a 1558, Toledo es un personaje importante en la Iglesia. Profesor de teología en el Colegio romano durante más de treinta años, predicador ordinario de la Corte romana, consultor del Santo Oficio, gozó de la confianza de tres papas sucesivos, el último de los cuales, Clemente VIII, le creó cardenal, y otro de ellos, Gregorio XIII le declaró «sin posible discusión, el más docto de todos los hombres de su tiempo»[147]. Por su lado, hablando del

[145] *Opus hoc quod vetustate consenuerat, nova hac editione, ab infinitis pene mendis et erroribus, quibus ante secatebat, repurgavimus.* Venetiis apud Haeredes Melchiioris Sellae, MDLXXIX.

[146] *Opus hoc postrema hac editione plurimis in locis maxima est diligentia emendatum, ac longe melius redditum.* Excudebat Joannes Symonetus Typographus, Lugdunensis, MDLXXX.

Juan ALTENSTAIG es también el autor de *Tres libri de felicitate triplici* (1519). *Una quae dicitur... philosophica: humana, falsa et erronea. Altera christicolarum Deo militantium, terrestris sive viae: vera, recta et meritoria, vel dispositiva. Tertia caelestis, beatorum sive triumphantium: sempiterna, absoluta et integra.*

[147] Breve del 22 de noviembre de 1575, al duque de Baviera. *Cf.* PASTOR, *Historia de los papas,* tr. fr., t. 19, p. 260, nota 2. Otros testimonios análogos en los *Prolegomena* del padre Joseph PARIA: *Francisci Toleti... in Summan Theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio ex autographo in Bibliotheca collegii romani asservato* (4 vol., Roma, 1869-1870), t. 1, pp. VIII-XV y XXI-XXIV.

«padre Toledo» que acaba de morir en Roma, Montaigne escribe que «en profundidad de saber, en pertinencia y disposición (claridad de exposición), es un hombre muy raro»[148]. Toledo se encuentra mezclado muy de cerca con el asunto bayanista en su segunda fase. Es él quien transmite a Gregorio XIII una nota de la Facultad de teología de Lovaina que pide confirmación y renovación de la bula de Pío V. Es él también a quien el mismo papa encarga en 1580 de llevar a Lovaina la nueva bula y obtener la sumisión de Bayo. Había reunido en dos ocasiones a profesores y estudiantes de la Facultad de teología, les había exhortado a una sumisión activa, y delante de él, después de la doctrina de la bula y la declaración exigida de Bayo, todos habían debido exclamar: *Articulos damnamus, bullam reverenter suscipimus atque obedientiam pollicemur*[149]. Ningún teólogo hubiera podido estar, pues, más al corriente que él sobre los puntos controvertidos, mejor informado sobre el alcance de la condenación, ni más consciente de las exigencias que se siguen para la ortodoxia. Ninguno podía sentirse más responsable de tenerlo en cuenta. Ahora bien, tenemos hoy, publicada en 1869 a cargo del padre Joseph Paria, según el manuscrito autógrafo, una obra en donde Toledo trata con orden y claridad, sin temor de adoptar posiciones personales, unos problemas relativos a la naturaleza del hombre y a su último fin. Es un comentario de la *Suma teológica* de santo Tomás, fruto de una enseñanza repetida, que debió volver a escribir enteramente por lo menos dos veces sino tres y que no dejó de retocar hasta el extremo fin de su vida. Cuando murió en 1596, dejaba el manuscrito. Sin embargo, parece que, entre todas sus obras, era la que prefería; era la que más deseaba ver publicada de todas las que habían quedado inéditas[150]. El examen de este comentario es, pues, para nosotros del mayor interés.

[148] *Journal de voyage en Italie*, ed. Maurice Rat (Classiques Garnier), p. 122.

[149] *Bula Provisionis nostrae* (29 enero 1579). PASTOR, *op. cit.*, pp. 259-261. F. CERECEDA, art. *Tolet* en D.T.C., t. 15, col. 1222. J. GRISAR, *Die Universität Löwen zur Zeit der Gesandschaft des P. Franciscus Toletus* (1580), en *Miscellanea historica in honorem Alberti De Meyer* (1946), t. 2, pp. 941-968. Documentos relativos a esta legación de Toledo a Lovaina y a sus relaciones con Bayo en Miguel ROCA, *loc. cit.* (1953), pp. 433-475. *Cf.* L. CEYSSENS, *Sources relatives aux débuts du jansénisme et de l'antijansénisme* (1957), pp. 257-258, en el escrito de los tres «seniores» de la Facultad de teología de Lovaina a Urbano VIII, la narración de esta misión de Toledo; *cf.* p. 264. Sobre la actitud objetiva y moderada de Toledo: E. van EIJL, *Rev. d'hist. eccl.*, 50 (1955, pp. 539-541).

[150] PARIA, *loc. cit.*, pp. XXIV-XXVI. Uno se puede preguntar por qué la obra permaneció por tanto tiempo inédita, y si la dificultad de lectura del manuscrito basta, como dice el padre Paria, para explicar este hecho. La *Prima Pars* sólo es comentada hasta la cuestión 64, y falta todo el comentario de la *Prima Secundae*.

La doctrina es, en esencia, la misma de Domingo Soto. Como éste, a quien él llama «su muy sabio maestro»[151], Francisco Toledo se conforma generalmente a las opiniones de santo Tomás, añadiendo fácilmente a sus argumentos, que él juzga «excelentes», algunos argumentos nuevos, por lo menos en su presentación[152]. También como él, sin preocuparse de ciertas discusiones de escuela, apela a la autoridad conjugada de Escoto y de santo Tomás para establecer la doctrina tradicional: *Quamvis discordia sit inter sanctum Thomam et Scotum, an in actu intellectus an in actu voluntatis circa Deum praecique beatitudo consistat, tamen in hoc conveniunt, beatitudini esse necessariam Dei intuitivam intellectionem, et hoc sufficit ad vim argumenti hujus*[153]. Contra las tesis innovadoras, erige de esta manera a todos los antiguos doctores en una especie de frente único. Es el método inverso al de Cayetano, y es también la doctrina inversa. Toledo comprende perfectamente que en adelante, en este problema fundamental, la división esencial ya no es entre escuela tomista y escuela escotista, sino —por una coyuntura mucho más grave—, entre la escuela antigua entera y cierta escuela moderna que se acoge a Cayetano: *Haec est (conclusio) contra Cajetanum, et est sententia Scoti, et indubitata sancti Thomae*[154]. Una después de otra, las posiciones del gran cardenal son atacadas, a veces en términos bastante vivos. Aquí Cayetano no es solamente «oscuro, según su costumbre»; él se contradice: *Caietanus videtur non sibi constare*[155], sus explicaciones no son pertinentes: *Hinc potest intelligi Caietanum minime congruenter esse locutum*[156], se extiende en palabras para eludir el pensamiento tomista: *Caietanus multa verba consumit; dico tamen quod sanctus Thomas...*[157] El verdadero pensamiento de santo Tomás debe ser, pues, restablecido, *quidquid fingat hic Caietanus*[158]; incluso a veces es, a decir verdad, el

Pero la biblioteca del Colegio romano poseía en 1869 un cuaderno: *P. Fabii Amodei Lectiones R. P. Francisci Toledi Theologiae Doctoris in Pr. 2ª S. Tho. Romae habitae 20 octobris 1567*, que el padre Paria se proponía editar a continuación (*Loc. cit.*, p. XVI).

[151] *Enarratio*, t. 1, p. 18 y p. 171.

[152] *Enarratio*, t. 1, p. 154 y 155 (*In Primam*, q. 12, a 1): *Ultra rationes S. Thomae, quae egregiae sunt, probatur idem aliis duabus...*

[153] *Op. cit.*, pp. 153-154 (*In Primam*, q. 12, a. 1).

[154] *Op. cit.*, p. 19 (*Im Primam*, q. 1, a. 1).

[155] *Op. cit.*, p. 19 (q. 1, a. 1); p. 168: *Ista sententia Cajetani non est constans. Cf.* p. 160.

[156] *Op. cit.*, p. 149: *In hac conclusione non fecit munus suum Cajetanus..., profecto nullo modo littera aptari potest in tali sensu.*

[157] *Op. cit.*, t. 2, p. 183. (*In Secundam Secundae*, q. 26, a. 3, ad 6m).

[158] *Op. cit.*, p. 154 (*In Primam*, q. 12, a. 1).

pensamiento de todos los escolásticos lo que desconocen las imaginaciones de Cayetano, para caer en nuevas opiniones, falsas y peligrosas...[159] Y Toledo toma a pecho devolver su relieve al argumento clásico del deseo natural, sin ninguna de sus fórmulas ambiguas que dejarían lugar una escapatoria: *Dicere quod homo non consequeretur suam beatitudinem, aperte est falsum: tunc enim esset frustra*[160].

Si es verdad, como recordaba no hace mucho el padre Charlier[161], citando su propio testimonio *(ut prous sanctum Thomam pro viribus explanemus, consequenter Cajetanum)*, que Toledo había tomado a Cayetano por guía en su comentario de la Suma, esta oposición por su parte sobre la cuestión que nos ocupa es tanto más significativa.

En algunos puntos, sin embargo, Toledo se aparta un poco del lenguaje de santo Tomás. Adopta la expresión coja de *appetitus elicitus*, que Soto evitaba aún. Pero, conforme con el pensamiento de los antiguos, generalmente entiende bajo este nombre, parece, como bajo el nombre más tradicional de *appetitus rationalis*, no solamente un apetito consciente, sino un *acto*, que puede ser consecutivo al libre querer, o más bien, la misma opción del querer; de manera que puede afirmar, por ejemplo: *Non enim homo absque fide et Dei gratia tendit in Deum fruibilem appetitu elicito;* o aún: *Deus non est finis noster ratione appetitus naturalis, sicut est centrum lapidi, sed ratione appetitus eliciti, eo quod homo ut homo per appetitum rationalem suum in finem tendat*[162].

Que la gracia de Dios sea necesaria al hombre para tender libremente a Dios es una verdad demasiado clara. Toledo se apresura a añadir también que esto no suscita ninguna controversia. Es una gracia en el pleno sentido de la palabra. Si se distingue un doble *debitum*, uno

[159] Página 75, *In Primam*, q. 3, a. 3: *Haec sunt quae docet Caietanus. Pace tamen ipsius, haec opinio est nova, falsa et periculosa... Haec responsio peior est... Relinquenda igitur est imaginatio ista Caietani, quae est contra omnes etiam Scholasticos...* Ver aún pp. 511 y 516, a este propósito del pecado de los ángeles: *Caietanus dixit... Sed omnia ista vides nihil esse; Respondet Caietanus... Sed haec responsio est nihili.* FONSECA no era más blando; a propósito del opúsculo de santo Tomás *De natura generis*, escribía, *In libros Metaph, Arist.*, t. 2, col. 968: *Quae omnia Caietanus videtur aut non legisse aut non curasse; cf.* col. 1021: *Novam in hac re comminiscitur distinctionem Caietanus.*

[160] Tomo 1, p. 153 (In Primam, q. 12, a. 1). *Cf.* p. 20 (q. 1, a. 1, secunda conclusio): *Sanctus Tomas... probat hac unica ratione posse Deum videri a nobis per essentiam, quia aliter desiderium naturale maneret frustra et otiosum.* Ver aún el texto publicado por Fr. STEGMUELLER, *Tolet et Cajetan*, Revue Thomiste, 17 (1935), pp. 358-370.

[161] *Essai sur le problème théologique* (1938), p. 19, n. 10.

[162] Tomo 1, p. 20.

de la naturaleza y el otro de la persona, se debe afirmar igualmente en uno y otro caso: *Neutra ratione prorsus gratia gratis dada confertur ex debito sed ex liberalitate sole Dei.* Pero toda la dificultad radica en la cuestión del *appetitus naturalis*, dicho de otra manera, de la *inclinatio et propensio*, de la *inclinatio et capacitas naturae*[163]. Prefiere también no calificar la visión de Dios de «fin natural», ya que no es debida a la naturaleza y el hombre no puede alcanzarla «suficientemente» y no puede estar «dispuesto» a ella por sus recursos naturales; prefiere atenerse al lenguaje de santo Tomás, del cual nota de paso *quam mirabiliter locutus est*[164]; por lo menos él distinguirá, no sin sutileza: *Deus igitur est potentiae finis naturalis, at actus et operationis est finis supernaturalis*[165], lo cual es volver, después de haber manifestado un cierto escrúpulo, al mismo lenguaje de Escoto. Como el mismo Escoto, por otra parte, Toledo no duda tampoco en hablar de *duplex finis* y de *duplex beatitudo*; pero es siempre en el antiguo sentido, en el sentido de santo Tomás, muy diferente del que prevalecerá en muchos. Se explica sobre ello a propósito de la creación de los ángeles. Estos, dice, han sido creados en un estado de beatitud natural, conociendo y amando a Dios en cuanto es el fin natural de todas las cosas. No podían estar en posesión, desde su creación, de la beatitud sobrenatural, que es el único *finis ultimus*[166], porque, entre otras razones, esta beatitud debe ser no solamente recibida de Dios, sino merecida; es dada como recompensa, como consecuencia de la opción indispensable. Es esto, por lo demás, lo que permite mostrar que la visión de Dios prometida en los Libros santos no es debida a la naturaleza: excede la naturaleza, sólo puede ser esperada de la gracia divina, que la da como recompensa a los buenos[167].

[163] Tomo 1, pp. 17 y 19. O aún: *capacitas naturalis et appetitus* (p. 19); *naturaliter instimulatur et instigatur a suo principio et appetitu innato* (p. 20); *naturaliter inclinatur* (p. 20), etc. *Lectiones ineditae...*, fol. 269 r.

[164] Tomo 1, p. 17: *Cum igitur Deus excedat appetitum rationalem hominis, non enim rationali appetitu appetitur absque fide et gratia supernaturalibus, inde est quod est dicendus finis supernaturalis.* Pág. 163: *Non ergo homo per sua naturalia sufficienter potest attingere Dei visiones*, p. 166: *Negatur prorsus quod illud lumen, ut est visionis Dei dispositio proxima, posse alucui ex principio naturae solis inesse...* (q. 12, a. 5). Es siempre, en verdad, el lenguaje de santo Tomás.

[165] Tomo 1, p. 20 (*In Primam*, q. 1, a 1).

[166] Tomo 1, p. 506 (*In Primam*, q. 63, a. 2): *Cum duplex sit finis in angelo, naturalis et supernaturalis, dupliciter potuit esse superbia... Posterior, circa finem supernaturalem... Potuit esse inconsideratio in intellectu, scilicet non considere naturalem non esse ultimum finem, et supernaturalem a Deo esse sperandum.*

[167] Tomo 1, pp. 490-491 (*In Primam*, q. 62, a. 1). P. 506 (a. 2): *Posterior (superbia) in hoc erat, scilicet appetere beatitudinem, quam non habetat, velut sibi debitam ob naturam, nec eam sperando ex divina gratia.* P. 163 (q. 12, a. 4): ...

Los dos fines, o las dos beatitudes, por inconmensurables que sean, se sitúan pues una y otra en el interior de un mismo universo concreto, y uno no puede quedarse en la primera como tampoco puede gozar de golpe de la segunda.

A pesar de las palabras inevitables de «deseo» o de «beatitud», Toledo considera las cosas más como metafísico (y en primer lugar como teólogo) que como psicólogo. Poco le importa para sus conclusiones que, de sí, el apetito natural no sea consciente. Es alertado, por añadidura, como muchos otros, por el caso espinoso del niño no bautizado muerto en temperana edad, que no quiere tampoco condenar al suplicio infernal. Este niño pertenece a la raza humana, participa de la misma naturaleza que nosotros, pero no ha podido tender personalmente a Dios *ut homo*, es decir, haciendo uso de su «apetito racional». Ni ha recibido la gracia ni ha hecho una opción libre. Nuevo motivo para separar con decisión la causa del apetito natural, que es la misma inclinación de la naturaleza, y la del apetito racional, que es un deseo elícito. Basta a Toledo poder establecer, gracias al primero, la capacidad de toda naturaleza espiritual con relación a la visión de Dios[168]. Ahora bien, esta capacidad no puede ser dada en vano a la naturaleza. Sin duda, es siempre posible a Dios intervenir —y es lo que hace, como puede creerse, en favor del niño muerto demasiado pequeño— para parar el impulso del deseo elícito más acá de su término normal. Así resultará que se ha suprimido el sufrimiento en el ser que no ha sido puesto en las condiciones requeridas para alcanzar este término. Pero, por debajo, permanece el apetito natural, y la capacidad natural. Pues la naturaleza no ha sido destruida. Enfrente de quien los discierne, atestiguan el fin de la naturaleza. Gracias a Dios, el niño que no puede verlo, no siente con todo «tristeza». Pero el argumento de Toledo no es psicológico. Si el hombre, situado en las condiciones requeridas, no pudiese alcanzar a Dios, su apetito natural permanecería «inquieto», porque su capacidad estaría «vacía»[169].

Praetera, quia visio in Scripturis proponitur ut praemium bonorum: non ergo est debitum naturae, y la continuación ya citada: *non ergo homo per sua naturalia sufficienter potest attingere Dei visionem.*

[168] *De naturali enim appetitu loquimur, qui non est actus unus quispiam, at capacitas quaedam naturae ad actum seu finem aliquem* (Stegmueller, *loc. cit.*, p. 360).

[169] *Lectiones ineditae in Primam secundae,* fol. 23 r; q. 3, a. 8, dubium I: *An per potentiam divinam intellectus humanus possit satiari sine visione divinae essentiae: Notandum prius quod aliud est loqui de appetitu elicito voluntatis, aliud de inclinatione naturali et capacitate. Nunc dico duo. Alterarum; posset quidem Deus quoad appetitum elicitum satiare hominem citra sui visionem,* impediendo *desiderium ultra suum actum, puta delectationem aut quid simile; et hoc modo*

¿Significa esto, finalmente, que abandonado en la tierra a su sola razón, el hombre habría podido discernir bastante claramente su deseo natural para llegar a conocer su único fin verdadero? No. Como santo Tomás ha dicho excelentemente, si Dios es nuestro fin sobrenatural es que excede nuestro poder de comprender: *excedit comprehensionem rationis*[170]. Se encuentra aquí, por lo menos, una indicación que nos permite disociar los dos problemas. Después de haber respondido por la afirmativa a la cuestión: *utrum beatitudo hominis sit in visione divinae essentiae,* uno puede preguntarse aún: *utrum homo per rationem naturalem possit cognoscere finem ultimum esse visionem Dei*[171]. Ciertamente, si el hombre conociese perfectamente su naturaleza, conocería por lo mismo su fin, y los dos problemas no serían más que uno, o más bien no existiría el problema. Pero la realidad no es ésta. El hombre está lejos de conocerse perfectamente[172]. Por otra parte, no conociendo los medios sobreanturales indispensables que Dios le quiere procurar, no podría sospechar que un fin tan imposible a la naturaleza fuera suyo, o por lo menos no podría esperarlo[173]. En fin, es un hecho

dicunt quidam pueros qui ad limbum descendunt non contristari. Altero modo dico quantum ad appetitum et inclinationem naturalem impossibile est satiari sine visione Dei; id est, quamvis impediretur *desiderium, tamen non esset impleta undequaque inclinatio et capacitas naturalis. Et ratio est, quia natura est vere capax et idcirco nisi destruatur natura, semper manebit capax et vacua quoad illud quod non habet. El hoc probatur ex Scriptura, Psalm.* 15: *Implebis me laetitia cum vultu tuo, y Psalm.* 16: *Satiabor cum apparuerit gloria tua, et implebo illud. Et hoc significat illud Augustini I Confess.*, c. 1: *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec revertar ad te. Nam per illud* inquietum *non significat desiderium aut tristitiam, sed vacuitatem.*

[170] Tomo 1, p. 20 (q. 1, a. 1) ...*Ob id s. Thomas egregie dicens Deum esse finem supernaturalem, causam conjunxit, scilicet quia excedit comprehensionem rationis.* Y p. 16: *Ex eo probat cognitionem revelatan esse homini necessariam, quia finis ipsius supernaturalis est.*

[171] *Lectiones ineditae...,* fol. 23 r: *Non disputo an finis naturalis hominis sit Deus, sed an per rationem naturalem homo possit cognoscere quod factus sit ad visionem Dei.*

[172] *Loc. cit.: Si homo perfecte cognosceret naturam suam, cognosceret finem suum esse visionem divinam.* Pero (fol. 24) *distinguo illud perfecte. Concedo perfecte in ordine ad causas naturaliter agentes, sed non in ordine omnes causas et supernaturaliter agentes. Imo dico quod neque angelus hoc secundo modo perfecte cognoscit naturam suam.* E *In Primam,* q. 1, a. 1, q. 2 (t. I, p. 20): *Naturali cognitione non potest ita natura animae nostrae cognosci, nec mirum est, cum sit spiritualis, cum angelis magnam habens vicinitatem.*

[173] *Homo non potest cognocere naturaliter media ad finem supernaturalem. Ergo non potest cognoscere illum esse suum finem. Probatur consequentia. Quia sicut media habent proportionem ad finem, ita e contra finis ad media, et cum non*

de experiencia, que hasta ahora nadie ha conocido este fin mediante la luz natural: pues si alguien hubiese debido conocerlo, sería Aristóteles o Platón, estos grandes filósofos; ahora bien, nada de esto[174]. Más aún, ¿no es también un hecho que, incluso después de la luz de la fe, muchos dudan aún de que sea posible ver a Dios?[175] Toledo puede esforzarse, pues, por aportar unos argumentos racionales, como hacía ya santo Tomás, y estos argumentos pueden, después, tener su valor: pero no son ellos, es la revelación la que ha iluminado el fondo de nuestra naturaleza. El lo proclama abiertamente. Unicamente mediante la experiencia natural, «el hombre no puede llegar sino a una conclusión negativa: sabrá que la beatitud no consiste en ningún bien creado, pero no sabrá positivamente que consiste en la visión de la esencia divina»[176].

Por otra parte, conviene notarlo, Toledo no es pesimista en absoluto en lo que se refiere a la naturaleza humana, incluso en su actual estado de caída. Se trata aún de un aspecto que le reprocha Soto, cuya obra *De natura et gratia* iba dirigida contra la doctrina luterana y contra las tesis excesivas de Gregorio de Rimini. Más ampliamente, los dos abren el campo al despliegue de un orden natural, y una de las tesis sobre las cuales se fundan a este respecto es precisamente la tesis tomista referente a la inclinación de la naturaleza creada a amar a Dios más que a sí mismo, tesis que Toledo comprende al mismo tiempo como un testimonio en favor de la unicidad del último fin: *Natura hominis inclinatur ad diligendum Deum ut finem supernaturalem supra seipsum; hoc est dicere, quod natura inclinatur in dilectionem Dei quae est ex caritate, imo in visionem Dei*[177]. Los dos participan de la tendencia humanista que se afirmará tan generosamente en los teólogos de la Compañía de Jesús. Mantenedores de la tradición, no son con todo puros tradicionalisas. No especulan al margen de las corrientes de su

potest homo cognoscere possibilitatem mediorum, nihil potest suspicari aut sperare de fine. (Lectiones ineditae, fol. 24 r.).

[174] *Nullus hactenus lumine naturali hoc cognovit; Nam si quis cognoscere debuit, fuerunt philosophi summi ut Aristoteles et Plato. At hi nihil minus, cum tamen, ut ego non dubito, habuerint nostras Scripturas.*

[175] *Adde quod multi post lumen fidei dubitant an sit possibile videre Deum.* Este último argumento, añadido *ad abundantiam,* nos remite más bien al tiempo de santo Tomás.

[176] *... Homo experientia rerum creatarum non colligere potest nisi unam negativam, quod beatitudo non consistit in bono creato, sed non hanc affirmativam quod in visione essentiae divinae consistat* (fol. 24 v.).

[177] *Lectiones ineditae...,* en LEDESMA, p. 35, nota 95. Lo mismo, *In Secundam Secundae,* q. 26, a. 3 (t. 2, pp. 180-182). Tesis correlativa, optimista también, *In Primam,* q. 1, a. 1 (t. 1, p. 20): *Deus auxilio supernaturali praesto est et paratissimus ad juvandum.*

época, y no piensan en inmovilizar el pensamiento. Pero no se dejan desbordar. No piensan tampoco que la ficción de un fin puramente natural sea indispensable para dejar todo su sitio a la naturaleza y para asegurar al orden natural consistencia y valor. O más bien, a decir verdad, ni siquiera imaginan esta ficción, por lo menos con claridad, pues en ninguna parte llevan al extremo la distinción «entre un orden de las esencias y el orden concreto»; en ninguna parte ponen, ni siquiera para rechazarla, la hipótesis de una «disociación de los fines»[178]. Es lo que podría permitirnos decir que por lo menos no la excluyen. Es verdad, en efecto, que no instituyen una crítica explícita y completa de ella. Combaten solamente —pero ¡con qué vigor!— los esbozos, tal como los encontraban en un Cayetano. Toda su doctrina no está menos organizada fuera de ella y, por lo menos bajo la forma que ésta debía pronto revestir de manera común, constituye su negación implícita. Parece desde luego que el editor moderno de Toledo lo ha percibido[179]. Lo menos, en todo caso, que se tenga el derecho de sostener es que son mudos referente a este punto. Ahora bien, principalmente si se trata de Toledo, las fechas y las circunstancias dan a este argumento *a silentio* un peso muy grande. Después de haber leído la *Enarratio* de Francisco

[178] Henri RONDET, artículo citado, *Recherches de science religieuse,* t. 35 (1948), pp. 508 y 510.

[179] Sin sacar esta verdad a pleno día, el padre PARIA cita por lo menos esta proposición de su autor: *In nobis inest naturale desiderium et appetitus videndi Deum* (p. 19) como si peligrase de sorprender al lector del siglo XIX, *nisi ratio habeatur aetatis qua scripsit Toletus.* Hace observar extensamente que, entre la redacción y la publicación de la *Enarratio,* han pasado tres siglos, durante los cuales se han realizado muchos progresos en teología. El derecho y la equidad, dice, exige que se tenga en cuenta el tiempo y las circunstancias, en el caso de Toledo igual que en el de otros doctores y del mismo santo Tomás. Pide también que se interprete en un sentido favorable las proposiciones que parecen ambiguas. Añade finalmente: *Fatendum est sententiam de appetitu innato videndi Deum, exortis Batanis et Jansenianis erroribus, quo facilius ut dictum est, eluderentur cavillationes haereticorum, desitam esse in scholis doceri. Verumtamen non est cur miremur, Toletum in eam sententiam concessisse si animo reputemus: 1. eamdem omnino sententiam professos esse praeter Ioannem Scotum et Dominicum Sotum Toleti magistrum alios benemultos, nec de infimo subsellio theologos; 2. debitum naturae, quod ex aiente sententia colligunt asseclae Baii et Jansenii, a Toleto prosus excludi; in ipsa verba...: Visio in Scripturis proponitur ut praemium bonorum, non ergo est debitum naturae.* (PP. XXVIII-XXX).

No insistiremos en que el padre Paria exime a poca costa a su autor de toda sospecha de «exigencia»; ni en que la *Enarratio,* en su último estado, es muy posterior al asunto de Bayo, y que por consiguiente la excusa invocada sólo sería media excusa. En donde el padre Paria reconoce un peligro de escándalo, nosotros vemos más bien un testimonio histórico, pero estamos de acuerdo en el hecho.

Toledo, reforzada por los textos accesibles de sus cursos inéditos, parece imposible persuadirse aún que la negación de un estado posible de «naturaleza pura», entendido como un estado de finalidad puramente natural, haya sido condenado en Bayo, o incluso que la afirmación de semejante estado posible haya aparecido entonces como la consecuencia lógica, la continuación necesaria de la condenación lanzada por san Pío V.

Pero, es necesario reconocerlo también, la posición de Toledo en este fin del siglo XVI no puede dejar de parece arcaica[180]. En su oposición a las nuevas explicaciones, este sólido espíritu está falto de la necesaria envergadura para reconstituir la antigua atmósfera de pensamiento, o para exponer de manera inédita los argumentos que justificarían, frente a unos nuevos problemas y a unas nuevas dificultades, el mantenimiento de las antiguas posiciones. Uno se da aún más cuenta de ello, cuando lee sus escritos filosóficos, comentarios a Aristóteles, en los cuales, imponiéndose en método bastante curioso, aprovecha unas luces de la revelación para conocer nuestro último fin, al mismo tiempo que se niega aprovecharlas para todo el resto: de ahí una perspectiva artificial y por lo menos un vocabulario a veces inaceptable[181]. En sí, el conservadurismo de Toledo era legítimo. Demasiado puramente defensivo, no podía ser eficaz[182].

[180] Unos discípulos de Cayetano le dan la réplica: *cf.* las observaciones al margen del texto publicado por STEGMUELLER, *loc. cit.*, p. 363, sobre el apetito, la potencia y el fin, con referencia a Aristóteles.

[181] Por eso hemos creído preferible no apoyarnos en estos escritos filosóficos.

[182] No conocemos las *Lectiones ineditae* sobre la *Prima Secundae* sino por las citaciones que hace de ella el padre Joannes M. H. LEDESMA, s. j., en su opúsculo *Doctrina Toleti de appetitu naturali visionis beatificae secundum opera ejus edita et ineditas lectiones in Primam Secundae* (Compendium dissertationis ad lauream, Pontificia Universitas Gregoriana, 1949). Nos parece que el autor minimiza el pensamiento de Toledo cuando lo resume en estos términos: *Natura pro Toleto, praecise quia intellectualis, eo ipso jam est remote, fundamentaliter inadaequate capax visionis beatificae. Sicuti ergo impossibilis est status hominis in quo ejus natura non sit intellectualis, ita impossibilis est status ejusdem in quo haec natura intellectualis non sit remote capax visionis Dei intuitivae...* Además de que no es éste el sentido natural de muchos textos, y que incluso varios se resisten absolutamente a una tal dulcificación, vemos dos razones anejas que se le oponen: 1. El padre Ledesma se ve forzado a introducir una contradicción radical entre la filosofía y la teología de Toledo, lo cual es sin duda excesivo; 2. No permite comprender en qué Toledo se opone tan fuertemente a un Cayetano, por ejemplo, o a un Suárez. El padre Ledesma arguye que Toledo habla a menudo del estado de naturaleza pura. Pero los pasajes a los que se refiere hablan sólo: a) sea de un estado primitivo de naturaleza, que precede al estado de justicia, el cual puede preceder al

estado de gracia; no se trata de un estado que se definiría por un fin puramente natural; b) sea de un fin o de una beatitud natural, que consiste en una contemplación natural de Dios pero que no es el fin último, y que no define, pues, más un estado de naturaleza pura, en el sentido en que la cosa está en cuestión. Queda únicamente el texto en que Toledo considera el caso de los niños: esos niños van al limbo, en donde no son desgraciados; pero es que, en razón de su situación particular, Dios interviene para «impedir su deseo» de llegar hasta su término, como se ha explicado. Es decir con bastante claridad que se trata de una excepción en el interior de nuestro universo, y no de la posición de un universo posible en el que la naturaleza humana no habría experimentado este mismo deseo.

El padre Ledesma resuelve todas las dificultades que podrían surgir en la interpretación de Toledo mediante una distinción, tomada del padre Lennerz (*De Deo uno*, Roma, 1940, P. I, sectio 2, p. 120), entre un apetito de exigencia y un apetito de capacidad. Aceptamos la distinción, como él la aplicamos a Toledo, pero creemos que Toledo comprendía un poco diferentemente sea la ausencia de exigencia sea la presencia de la capacidad.

En 1963, en una tesis sostenida también en la Universidad gregoriana, el padre Alberto ARENAS SILVA se ocupó nuevamente de este tema, estimando que el punto de vista de su predecesor «no le permitió tal vez a Ledesma interpretar rectamente algunos puntos de la doctrina de Toledo sobre la visión»: *Gratuidad e Inmanencia de la visión beatífica en los Teólogos Jesuitas*, estudio histórico desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII (Bogotá, 1963), p. 11, nota 2.

VI. NATURALEZA PURA Y DESEO NATURAL

Desde antes de la cuestión bayanista, y en este mismo medio de Lovaina que fue su teatro, el historiador experimentado discierne como los primeros lineamentos de la teología que, unida a la de Cayetano y de su escuela, debía expansionarse hacia fines del siglo en Molina, Báñez Suárez[1]. Con Juan Driedo, con Ruard Tapper, se perfila una orientación[2].

No que aporten una teoría verdaderamente nueva. Estos doctos teólogos, profesores de la Facultad de Lovaina, no son espíritus muy originales. Pero tienen una manera de recordar ciertos aspectos de la verdad tradicional y dejar otros en la sombra —como si desesperasen oscuramente de operar la síntesis—, que se prestaba a malentendidos y que comprometía ya la teología, por cuanto debían tener una influencia, en una vía en parte nueva.

La aportación de Driedo (1480-1535), que quiere oponerse a la vez a Pelagio y a Lutero, consiste en mostrar cómo los dones del orden sobrenatural, siendo lo que son, deben ser tenidos necesariamente por

[1] Es el padre P. SMULDERS, quien tuvo el mérito de atraer la atención sobre los textos de Driedo y de Tapper que vamos a citar, en su estudio *De Oorsprong van de Theorie der Zuivere Natuur, vergeten Meesters der Leuvense School,* aparecido en 1949 en *Bijdragen,* t. 10, pp. 105-127.

[2] Sobre Driedo, Tapper y su medio teológico: R. GUELLUY, *L'évolution des méthodes théologiques à Louvain d'Erasme à Jansénitus,* en *Revue d'histoire ecclésiastique,* 37 (1941). Jacques ETIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologien lovanistes* (1956).

gratuitos, en toda hipótesis, es decir, independientemente del pecado. Hoy, respecto a nosotros, *duplicata est gratia;* pero ya en el estado de inocencia sólo por un beneficio completamente gratuito *dignificatur homo in vitam aeternam.* La gracia no es solamente la misericordia por la que Dios nos libra del mal: es todo socorro por el que El conduce a la vida eterna incluso aquél que no tiene necesidad de ser librado del pecado o de la miseria. Pues esta «vida eterna» es un bien sobrenatural, que no es requerido para la integridad de la naturaleza humana y que por consiguiente no puede ser debido a esta naturaleza (*indebitum naturae humanae beneficium*). Dios habría podido, pues, recusarlo sin injusticia. Se podría concebir una humanidad aún inocente, afectada, sin embargo, como nosotros, por el trabajo penoso, la muerte y las demás dificultades que son nuestra suerte; de esta masa de hombres abandonados a su condición natural, Dios habría sacado a un cierto número, para convertirlos en hijos de su reino, y nadie habría tenido el derecho a preguntarle: «¿Por qué obras así?»[3]

No hay nada aquí de revolucionario. El recuerdo del carácter intrínsecamente sobrenatural de nuestra vocación divina, que implica su carácter completamente gracioso, era muy oportuno frente al desarrollo de la herejía protestante. Hemos visto que fue la desgracia de Bayo no haberlo sabido reconocer. La hipótesis imaginada por Driedo acusa solamente un pensamiento poco reflexionado, inepto para concebir la libertad, incluso divina, si no es bajo las formas de lo arbitrario. No afirma aún, a decir verdad, como posible y normal para la especie una finalidad puramente natural, pero ciertamente no está lejos de ello.

[3] Joannis DRIEDONIS a Turnhout, sacrae Theologiae professoris apud Lovanienses, *De concordia liberi arbitrii et praedestinationis divinae liber unus* (Lovaina 1547; 1.ªed. póstuma, 1537), p. 14: *Etiam si natura humana non esset per Adae peccatum vitiata, ita quod mata, quae nunc patimur, videlicet labor, et mors, caeteraeque difficultates, conditiones forent naturae primitus institutae, et ex tali massa Deus aliquos assumeret in filios regni sui, caeteris et innocentibus vel absque culpa exclusis, aut vilioribus usibus deputatis, nec sic tamen juste esset hominis contra Deum querimonia, nec ei posset dicere: Cur ita facis? Quia valde multum beneficii praestitit Deus, dans vitam aeternam, quae est supernaturale bonum, ac perinde naturae humanae indebitum, non injuste negare posset, dare autem non nisi ex gratia. Verum Deus miserator et justus noluit talem humano generi ordinem instituere, statuens misericorditer hominem ab initio immortalem, purum et mundum...*

Id.: *De gratia et libero arbitrio* (Lovaina, 1547, 1.ª ed. 1537), l. 1, tract. 2, c. 2, prima pars, «De significatione vocabuli gratiae» (pp. 14-16).

Id.: *De captivitate et redemptione generis humani* (Lovaina, 1548, 1.ª ed., 1534), Tract. 6, c. 2, secunda pars (p. 155).

Aunque es sólo al precio de un silencio completo sobre el problema de la finalidad.

Así sucede en Ruard Tapper, cuya preocupación dominante es la misma. Tapper no estudia tampoco en sí misma la cuestión del fin del hombre: quiere mostrar solamente que los dones hechos al primer hombre, dones que le sustraían a los males de nuestra presente condición, eran unos beneficios gratuitos, y cuando él hace alusión al *consortium divinae naturae,* es aún, como muchos otros, a propósito del estado primitivo:

> *...Nam sicut hominem a nativitate caecum (Deus) facere potest..., ita et sine gratia gratum faciente et justitia originali eum creare potuisset, et... carentia justitiae et ad malum pronitas solum defectus fuissent naturales... Non enim hominem creando necessario eum fecit naturae divinae consortem, spiritum suum ad inhabitandum communicando, nec filium et vitae aeternae haeredem...*[4]

Estas indicaciones de Driedo y de Tapper serán precisadas una veintena de años más tarde por Belarmino.

Roberto Belarmino sólo tiene diez años menos que su hermano de orden Toledo[5], pero su formación es en parte diferente; representa otra generación, y no parece que entre los dos hombres haya habido un cálido clima de simpatía intelectual. Estudió la filosofía en el Colegio romano en 1562-1563. Más tarde, en 1567-1568, siguió unos cursos de teología, no en Salamanca, sino en Padua, en esa universidad en donde Cayetano había sido alumno y maestro. En 1570, con sus compañeros Harlemius y Tenerus, es designado para inaugurar la enseñanza de los jesuitas en Lovaina. Hasta 1576 explica la *Suma Teológica.* De esta manera se ve llevado a ocuparse de las doctrinas de Bayo y, como no teme abordar las cuestiones candentes, esboza en sus cursos una refutación de ella. Son las *Sententiae D. M. Baii refutatae,* escrito compuesto de extractos hechos por él mismo de su comentario de santo Tomás, y publicado por el padre Le Bachelet[6]. Se percibe en él algo del

[4] *Explicationes articulorum venerandae Facultatis sacrae theologiae generalis studii Lovaniensis, circa dogmata ecclesiastica ab annis triginta quatuor controversa...,* t. 1 (Lovaina, 1555), p. 126; cf. p. 127, y t. 2, pp. 7 y 164. Es un ferviente discípulo de Tapper, Tiletanus (Jodocus Ravesteyn, de Tielt, 1506-1570), quien recoge los artículos para la condenación de Bayo: LE BACHELET, *Bellarmin avant son cardinalat,* p. 117.

[5] Ellos debían ser creados cardenales a siete años de distancia (1592 y 1597).

[6] X.-M. LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum* (1913), *pp.* 314-338; *cf.* p. 204. Lo mismo: *Bellarmin avant son cardinalat,* Correspondance et documents (1911), pp. 67-102.

espíritu de Driedo y de Tapper, a lo cual se añade una nota personal. El centro del debate sigue siendo, como en el mismo Bayo, la cuestión del estado primitivo de Adán. La primera objeción que Belarmino se dirige es formulada de la siguiente manera: *Homo creatus est ad Deum videndum tanquam ad naturalem finem: ergo debebantur ei media; ergo gratia et justitia non fuerunt homini gratia, sed naturale debitum...* A lo cual nuestro joven teólogo responde mediante una serie de respuestas, como si invitase al lector a escoger:

> *...Poterat Deus creare ad finem aliquem inferiorem, ac proinde non simpliciter debuit ei media ad beatitudinem, sed solum ex suppositione, nimirum supposito, quod Deus hominem creare voluerit ad tam altum finem.*
>
> *Dico secundo quod hoc non est Deum debuisse aliquid homini, sed solum debuisse suae dispositioni implendae. Homo enim nihil fecerat quo Deum sibi debitorem faceret.*
>
> *Dico tertio quod istud debitum, qualecumque est, non est naturale sed supernaturale; voluit enim Deus creare ad tam sublimem finem quo non posset pertingere nisi per media supernaturalia. Est enim observandum Dei visionem non dici finem naturalem hominis, quod homo ad eum naturaliter pervenire possit, sed solum quod natura sit capax visionis Dei, et quod homo naturaliter appetat videre Deum. Sicut lapis quae est in tecto naturaliter appetit esse in centro, et tamen non habet ulla instrumenta naturalia quibus removeat impedimenta ud ad centrum possit penetrare, vel sicut anima separata appetit redire ad corpus et tamen naturaliter non potest*[7].

Como observa el padre Henri Rondet, «el tercer argumento nos lleva a santo Tomás (y a Escoto) a través de Toledo y Soto. Pero los dos primeros llevan la marca de la nueva edad y del voluntarismo inaugurado por la escuela nominalista y por el mismo Escoto»[8]. Ellos mismos no concuerdan absolutamente entre sí. La coherencia no es completa.

Sin embargo, Belarmino se hace dirigir por el adversario una nueva objeción, cuya exacta analogía se buscaría en vano en la obra de Bayo:

> *Homo non potuit creari ad finem inferiorem quam sit visio Dei; ergo simpliciter debita erant ei media ad hunc finem. Probatur antecedens: nam intellectus humanus naturaliter est capax visionis Dei et eam naturaliter appetit, nec potest fieri ut non sit ejus capax, nisi non sit intellectus sed aliquid inferius.*

[7] *Loc. cit.*, col. 315 A.

[8] *Le problème de la Nature pure et la théologie du XVIe siècle*, Recherches de science religieuse, t. 35 (1948), p. 512.

Objeción muy interesante a doble título. Muestra, en efecto, en primer lugar, como ya la precedente, que la tesis esencial que Belarmino intenta refutar no se refiere al fin del hombre. El adversario que él planta frente a sí no busca probar que este fin es la visión de Dios: en la objeción precedente, consideraba la cosa como concedida, reconocida por todo el mundo; en la presente objeción, se esfuerza además por establecerlo. Pero en uno y otro caso se sirve de ello sólo como de un argumento para establecer lo que tiene a pechos: los dones de la gracia eran debidos al primer hombre. La consideración del fin es introducida, pues, en la discusión sólo oblicuamente, y Belarmino le concede un lugar que no ocupaba en Bayo. Pero en segundo lugar, cosa notable, nuestro controversista no rechazará pura y simplemente la afirmación que atribuye a su adversario. Alimentado aún por la tradición agustiniana y tomista, admite con él que el espíritu humano, como todo espíritu, se define como capacidad de la visión divina y que no se puede, en un sentido, asignarle un fin inferior sin negarle su cualidad de espíritu. Responderá, pues, distinguiendo;

> *Respondeo: Quamvis intellectus non potest esse capax visionis Dei, potuit tamen Deus hominem ordinare, tanquam ad finem, ad cognitionem earum rerum quae naturaliter agnosci possunt, sicul oculus vespertilionis est naturaliter capax visionis solis et posset solem videre si a Deo juvaretur, interim tamen non est creatus nisi ad videndam tenuissimam lucem nec aliud vidit. Neque frustra est aliqua potentia, quando nullum actum elicere potest; intellectus autem humanus, licet non possit elicere actum visionis Dei, potest tamen multos alios elicere, sicut oculus noctuae licet non possit solem videre, non est frustra, quia multa alia videt*[9].

Belarmino no se contentó, pues, en su curso de Lovaina, con refutar la letra de Bayo. Vio que esta misma refutación *parecería* comprometer las verdades más tradicionales referentes al fin del hombre.. Así se hizo a sí mismo las dos objeciones que acabamos de ver. Su respuesta a la primera objeción fue primero un poco de tanteo: se desarrollaba en tres consideraciones que no decían la misma cosa y no resultaban del mismo espíritu. A la segunda objeción, que explicitaba la primera, responde de manera más unitaria y más firme, salvando todo lo que puede de la antigua doctrina. Sí, concede él, el espíritu es capaz de Dios, es muy cierto, y no puede dejar de serlo; pero, Dios no es menos libre de actuar o no esa capacidad natural; podía, pues, abandonar al hombre a sus solas fuerzas, es decir, a su impotencia. En el razonamiento que se acaba de leer, «todo, la idea, la comparación con el pájaro de noche» —tomada de

[9] En LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum*, col. 315 A-315 B.

santo Tomás—, «da la impresión de que Belarmino sólo recurre a ello con desgana. Quisiera poder conceder el supuesto de la argumentación»[10]. Pero ante la consecuencia arruinadora que se saca de ello, no lo puede enteramente.

He ahí pues afirmada en principio la idea de nuestra «naturaleza pura». Se preparaba desde una fecha remota y de muchas maneras. Con todo, se puede decir, con el padre Smulders, que «Berlamino es su creador»[11]. No la introduce, repitámoslo, sino oblicuamente y no sin haber vacilado. No se para en ella: en seguida después de haberla admitido, vuelve, para encontrar directamente a Bayo, al centro de la discusión, que se refiere a la condición primitiva del género humano y a lo que san Agustín llamaba la condición primitiva de ignorancia y de dificultad[12]. Parece también que haya tenido conciencia de avanzar una opinión relativamente nueva, una opinión teológica recientemente elaborada: pues este teólogo ya muy erudito, y que fue uno de los iniciadores de nuestra «teología positiva», cuya costumbre es proceder por autoridades, y que no se priva de ello ya en las partes conexas de este mismo trabajo[13], no aporta sobre este punto preciso ninguna referencia.

El escrito de Belarmino es posterior en treinta años al *De natura et gratia* de Soto. Sin embargo, incluso fuera del pequeño clan de los bayanistas, hubiera estado lejos, si hubiera sido más conocido entonces en el mundo teológico, de conseguir la unanimidad. Los testimonios

[10] Henri RONDET, *loc. cit.*, pp. 512-513.

[11] En *Bijdragen*, 1949, p. 126. Con el mismo autor, admitimos como se ve, que «la teoría de la naturaleza pura no es solamente un arma forjada contra el bayanismo»; admitimos también, pero con un poco más de reserva que él, que el sistema de Bayo se presenta ya «como una reacción contra esta doctrina que se está elaborando» (p. 127). Sea cual fuere el interés de los textos de Tapper y de Driedo señalado por el padre Smulders, no se debe exagerar ni el contenido doctrinal ni la autoridad o la influencia.

[12] *....Dicimus concupiscentiam, ignorantiam ac difficultatem quae modo sunt paenae, naturales fuisse futuras, si homo ita creatus fuisset. Homo siquidem non in puris naturalibus sed in magna gloria conditus est, etc.* (Le Bachelet, col. 315 B). *Cf. In Primam Secundae*, q. 109: *In sex statibus potest homo considerari: in puris naturalibus, id est sine justitia et sine peccato originali, in quo statu numquam fuit sed certe esse potuit* (ARENAS, p. 51). Volveremos a encontrar este aspecto del problema en el cap. 8.

[13] En el mismo pasaje, Belarmino escribe por ejemplo: *Altera ratio est, quia gratia facit homines filios Dei, imo et Deum quemdam. Absurdum est autem hominem esse filium Dei aut Deum naturaliter. Ergo gratia non est naturalis. Augustinus, libr. 3 contra Maximinum*, c. 15: *Ideo, inquit, homo fit gratia filius, quia non est natura.* Texto leído en el manuscrito y amablemente comunicado por el padre Pierre Smulders.

aducidos más arriba lo muestran suficientemente. Pero tal como la objeción era propuesta, si se aceptaban los términos y los presupuestos, la respuesta era inevitable. Para salvar algo esencial a la fe cristiana, la nueva teoría de la «naturaleza pura» —bajo una forma que no sacrificaba todavía el *desiderium naturae*, y a la cual hubiera sido posible, sin duda, de atenerse en lo sucesivo— se había convertido prácticamente en una necesidad.

Por eso, nadie se sorprenderá encontrar algunos años más tarde, en 1586, bajo la pluma de otro teólogo lovaniense, Juan de Lens (Lensaeus), una refutación de Bayo que recoge poco más o menos el punto de vista de Belarmino. Es a lo largo de una exposición doctrinal redactada, de acuerdo con la Facultad de teología, por invitación del nuncio apostólico y del arzobispo de Malinas. Juan de Lens admite que se llame, en un sentido, «natural», como lo ha hecho san León, la exaltación primera de la naturaleza humana en Adán, con tal que en otro sentido, esta vez con san Atanasio y san Cirilo, se la reconozca «sobrenatural», *humanae naturae longe exsuperans facultatem*, y por consiguiente *singulari beneficio et virtute Conditoris ei superaddita;* pues la naturaleza humana no requería tanto honor y gloria, *quasi videlicet aut non potuerit homo, nisi tam divina esset sapientia praeditus, aut nequiverit esse rectus... nisi tam praeclaris esset animi dotibus exornatus.* El último fin del hombre consiste *in Dei clara visione;* ahora bien, semejante fin sólo puede ser el efecto de una bondad de Dios *plane liberalis*, pues Dios habría podido *servili conditione facere hominem, qui pro suis obsequiis aliam nullam mercedem expectaret.* En este último caso, semejante hombre sólo habría deseado un género de beatitud *longe minor.* Sobre la naturaleza de esta beatitud, nuestro autor no se arriesga aún a dar precisión alguna, y se contenta con decir que ella habría sido algún *finis vulgaris*[14].

El mismo Belarmino volverá a exponer su tesis en 1587, en la controversia de *gratia primi hominis.* Aquí aún, como lo indica por otra parte el título de la controversia, trata principalmente del estado primitivo, es decir, de la justicia original, y de la gracia de Adán, y es a este propósito que define las varias significaciones de las palabras *naturale y supernaturale.* Luego, y mucho más brevemente, habla del último fin en el capítulo VII y lo hace aún oblicuamente, siempre a

[14] *Doctrina ejus quam certorum articulorum damnatio postulare visa est, brevis et quo ad fieri potuit ordinata et cohaerens explicatio...* En GERBERON, *Baiana*, pp. 163-164. El opúsculo ha sido reeditado por el padre H. LENNERS, Pont. Univ. Gregoriana, «Textus et documenta, series theologica», 24, *Opuscula duo de doctrina baiana* (1938); pp. 45-46. Sobre Juan de Lens: R. GUELLUY, *Revue d'his. ecclés., loc. cit.*, pp. 98-105.

propósito de los dones primitivos y bajo forma de respuesta a una objeción, la decimotercera. Es formulada poco más o menos como en la *Sententiae refutatae:*

> *Addi potest objectio decima tertia in hunc modum: aeterna beatitudo est finis hominis naturalis, ut S. Thomas docet in Ia P., q. 12, a. 1. Debuit igitur homo media naturalia habere ad eum finem consequendum; alioqui rebus omnibus esset miserior et abjectior, cum res caeterae fines suos propriis ac naturalibus viribus assequantur. Justitia ergo, et caeterae virtudes, quae ad hanc beatitudinem adipiscendam necessaria sunt, primo homini naturalia fuerunt.*

A lo cual Belarmino da una primera respuesta:

> *Respondeo: non parva quaestio est, sitne sempiterna beatitudo, quae in visione Dei consistit, finis hominis naturalis an supernaturalis. Sed quia non multum facit ad rem nostram illius quaestionis explicatio, admissa parte affirmante, respondeo beatitudinem finem hominis naturalem esse quoad appetitum, non quoad consecutionem. Neque est aut novum aut hominis natura indignum ut naturaliter appetat, quod nonnisi supernaturali auxilio consequi valeat. Non est, inquam, novum, siquidem animae hominum solutae corporibus naturalem habent ordinem et propensionem ad corpora, quorum formae fuerunt nec tamen iterum conjungi corporibus sine supernaturali auxilio poterunt. Non est autem natura humana indignum, sed contra potius ad maxima mejus pertinet dignitatem, quod ad sublimiorem finem condita sit, quam ut eum solis naturae suae viribus attingere possit*[15].

«Magnífico pensamiento», dirá Gratry, citando estas últimas líneas[16]. Podemos añadir: respuesta clásica, tal como todo fiel discípulo de santo Tomás podía dar, tal como se encuentra también en un Capréolo, un Soto, un Toledo, etc., tal como particularmente gustaba presentarla a los escotistas. Pero he ahí que surge de nuevo la objeción, exigiendo una nueva respuesta, y será aún la respuesta de las *Sententiae refutatae:*

> *Dicet fortasse quispiam: Esto, egeat homo supernaturalibus mediis, tamen id sequitur, ut non potuerit sine mediis illis creari, ac per hoc non potuerit talis creari qualis nunc nascitur, neque enim ad finem inferiorem condi potuit, nisi natura ejus mutaretur; neque negari media potuerunt ad finem naturalem obtinendum.*

[15] ESTIUS reproducirá casi palabra por palabra este pasaje: *In 2 Sent.*, dist. 25, n. 4 (t. 1, 1672, p. 262).

[16] *De la connaissance de Dieu*, t. 2 (1854), p. 418.

> *Respondeo: Aequum omnini fuisse ut Deus homini ad talem finem tam sublimem ordinato, media necessaria non negaret; tamen, nihil absurdum secuturum, si negasset. Nam tametsi summa illa beatitudo sit finis hominis naturalis, tamen est finis improportionatus et praeter eum, habet alium finem naturalem sibi omnino proportionatum, qui est ratiocinando inquirere veritatem. Quare potuit Deus hominem per naturalia media ad finem naturae suae proportionatum perducere; nec altius evehere. Cujus rei exemplum habemus in vespertilione qui naturalem habet capacitatem et appetitum videndi solem, et tamen credibile est numquam futurum ut is videat solem, sed lumen tantum debile ac subobscurum, quod est objectum oculorum non solum naturale, sed etiam proportionatum*[17].

En la Controversia romana y en la Refutación de Lovaina, Belarmino manifiesta, pues,la preocupación de permanecer fiel lo más posible a la doctrina de santo Tomás; la encarecerá casi, adoptando sin dificultad el vocabulario escotista con el cual ha formulado la objeción que se dirige[18]. Por otra parte, si se ve forzado a emitir la hipótesis de un hombre abandonado por el Creador a su fin proporcionado, está lejos de transformar esta hipótesis en condición normal de la naturaleza humana; dice solamente que no tendría nada de absurdo *nihil absurdum secuturum.* No se hace tampoco una idea elevada de este fin «proporcionado», no pronuncia referente a él (como Juan de Lens) la palabra «beatitud»[19]; sin explicarse mucho sobre lo que podría ser, deja entender que el hombre no gozaría en él más que de una muy pequeña luz, que él debería continuar buscando la verdad usando como aquí abajo la razón. Si hace una alusión al objeto que iluminaría esta luz, a la verdad que alcanzaría esta búsqueda racional, no es siquiera para hablar de un «conocimiento de Dios» cualquiera (aunque no lo niegue, claro está) sino de «esas cosas que pueden ser conocidas naturalmente»; el pájaro de noche, observa siguiendo a santo Tomás, no ve el sol sino otras cosas... En fin, en uno y otro de estos dos escritos, Belarmino muestra que ha percibido el peso de la objeción que se le ponía: *nisi non sit intellectus...; nisi natura ejus mutaretur.* Se guarda de querer arromar la punta. Así pues, tiene mucho cuidado en no decir nada que vaya en

[17] *De gratia primi hominis*, c. 7 (*Opera*, ed. Vives, t. 5, col. 100 B.- 191 A).

[18] Observación hecha entre otros, por Michel MARCELLIUS, o.e.a., *Institutiones theologicae*, t. 3 (1846), pp. 347-348: *doctrinam hanc mutuo accepit a Scoto ejusque schola, in qua sententia de innato intuitivae visionis appetitu communis est... Et jure quidem ita sentiunt Scotistae...*

[19] *Cf. In Primam Secundae*, q. 62: *Beatitudo simpliciter est visio Dei ad quam creati sumus; beatitudo secundum aliquid est illud bonum quo vires naturae pervenire possunt, etc.* (ARENAS, p. 48).

el sentido de una impensable dualidad. Para él, el espíritu continúa definiéndose «en su relación con Dios poseído cara a cara». Pero como lo sobrenatural es gratuito, depende de la voluntad divina que sean terminadas o no las virtualidades naturales del espíritu. Si Dios hubiese querido, habríamos quedado a medio camino, qué digo, fuera del camino verdadero. Hecho *esencialmente* para ver a Dios, el espíritu habría quedado existencialmente en una condición posible, pero poco envidiable para quien ha conocido otro destino. Los ojos de la lechuza están hechos para la luz del sol, pero sólo se abren a las tinieblas de la noche»[20].

No debemos sorprendernos, pues, que, en sus escritos espirituales, Belarmino no tenga para nada en cuenta una hipótesis tan restringida a la vez que tan poco envidiable. Su *Concio Quarta, de beatitudine caelesti,* está construida según un esquema puramente tomista; los filósofos han buscado en vano la beatitud en esta vida; *major est cordis humani capacitas ut eam etiam totus orbis possit replere... Tunc igitur et voluntas humana quiescet cum eo bono fruetur in quo caetera bona tamquam in fonte et oceano bonorum omnium continentur*[21]. El opúsculo *De ascensione mentis ad Deum* es quizá más apremiante aún. Por su alma, es decir, por su forma substancial, por aquello que le hace hombre, el hombre es imagen de Dios[22]. Por eso mismo, está hecho para Dios:

> *...Finis ad quem creatus est homo non alius est quam ipse Deus... Homo qui ad finem celsissimum creatus est, tunc finem suum consecutus dici poterit, cum mens ejus Deum videbit sicuti est... Essentia hujus finalis beatitudinis est visio Dei, per quam imagines Dei, nos inquam ipsi, ad perfectum statum perfectamque similitudinem cum exemplari nostro divino perveniemus...*

[20] Henri RONDET, *loc. cit.*, p. 516. La comparación procede de santo Tomás (por ej., *Contra Gentiles,* 1.1. c. 3), quien a su vez la había tomado de Aristóteles (*Metaph.* II, 1). En el *De Justificatione,* Belarmino se ocupa aún de Bayo. Refuta en él, en el 1.5 (*De meritis operum),* la teoría condenada por Pío V según la cual la vida eterna sería debida a las buenas obras *ex eo quod sunt vera legis obedientia, non quia fiunt a persona elevata per gratiam ad statum filiorum Dei;* lo cual lo lleva a poner de relieve, a la manera de Escoto y de Toledo y de los antiguos, el carácter trascedente de esta visión divina a la cual estamos llamados: *Visio Dei, in qua proprie vita aeterna consistit, res est non modo supernaturalis, sed usque adeo naturam omnem creatam excedit, ut nec agnosci, nec appeti, nec cogitari possit, nisi Deo revelante: Oculus non vidit,* etc. (C. 12; t. 6, 1873, pp. 366-368).

[21] *Opera,* ed. Vives, t. 9 (1876), col. 448.

[22] Gradus I, c. 4: *Forma igitur substantialis, quae facit illum esse hominem, anima est immortalis, ratione et libero arbitrio praedita, imago Dei, ad exemplar summae divinitatis expressa... Homo igitur imago Dei est... ratione spiritus,* etc. *(Opera,* t. 8, col. 242).

> *...Tu vero, anima, capax a Deo facta es illius doni quod est fons omnium donorum et quod cum Deo summo bono ita conjungit, ut ille in te maneat et tu in eo, luminosae videlicet et speciosissimae caritatis*[23].

En su pensamiento más personal Belarmino seguía, pues, en lo que se refiere al último fin, fiel al agustinismo. La distinción que se había visto forzado a aportar sólo intervenía en el plano de las doctrinas abstractas; no destruía para él la unidad del ser espiritual y no afectaba su movimiento profundo. Quizás es la razón por la que el agustiniano Henri de Noris, que podía tener más de un motivo para no quererlo, le dirige con todo este elogio: *Bellarminus, grande non Societatis tantum, sed Catholicae etiam Ecclesiae decus*[24].

* * *

Se siguen así las huellas de la constitución gradual de la nueva teoría. Con Francisco Suárez (1548-1617), dará un paso de gigante. Digamos, para resumir, que Suárez retendrá la hipótesis esbozada por Driedo y Tapper, emitida por Belarmino y Juan de Lens, para explicitarla e interpretarla según los principios enunciados en los comentarios de Cayetano. Desarrolla sistemáticamente su exposición en el *De ultimo fine hominis,* obra que publica en 1592, y en el *De gratia,* que aparece como obra póstuma a partir de 1619[25]. Pero estas obras reproducen en substancia una enseñanza anterior. Así pues, no es siempre fácil desenredar con exactitud qué autores de la misma época han sufrido la influencia de Suárez, qué otros le han influenciado quizá, qué otros, por un proceso análogo, han llegado espontáneamente al mismo resultado.

[23] *Opera,* t. 8, col. 344-345; *cf.* col. 252.

[24] *Vindiciae augustinianae* (1673), p. 28. El padre Le Bachelet no ha publicado las lecciones de Lovaina sobre la Suma, de donde se han extraído las *Sententiae Baii refutatae.* Ha mantenido la opinión del mismo Belarmino que las declaraba «algo imperfecto, incompleto e indigno de aparecer a pleno día» (16 abril 1617); lo esencial se encuentra, por lo demás, en las *Controverses. (Cf.* LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum,* p. 11). El padre A. ARENAS SILVA, que ha podido consultar el manuscrito, los ha utilizado en el capítulo sobre Belarmino de su tesis, *Gratuidad e Inmanencia de la Visión Beatífica en los Teólogos Jesuitas...* (1963), pp. 40-60, a la cual remitimos al lector.

[25] Nacido en 1548, jesuita en 1564, estudiante de teología en Salamanca de 1566 a 1570 (en donde tiene entre sus maestros al dominico Juan Mancio y al agustino Juan de Guevara), Suárez enseña la filosofía en Segovia (1571-1574), luego la teología en Valladolid y en otras partes (1574-1580), en el Colegio romano (1580-1585), en Alcalá (1585-1593), en Salamanca (1593-1597), finalmente en Coimbra (1597 ss.), en donde muere en 1617.

Todos estos detalles, por lo demás, no importan mucho a nuestro propósito. No bastará, pues, con extraer, según Suárez y a la vez según sus contemporáneos, las grandes líneas del nuevo sistema. Pues este nuevo sistema se esparce entonces con una extraordinaria rapidez.

Suárez, por lo menos, no se engañaba en cuanto a su antigüedad. Se daba perfecta cuenta, su lenguaje da fe a ello, de que resultaba más de una inferencia personal que de aserciones transmitidas[26]. Se ingeniaba para encontrarle unos títulos, especialmente en santo Tomás, por medio de una exégesis interpretativa, pero era para llegar a declarar modestamente: *Assertio, ut opinor, communis est theologorum, licet eam magis supponant quam disputent.* El mismo, intentando poner remedio a esta laguna, recorre a una argumentación de aspecto aparentemente más filosófico que teológico, en la cual no se trata habitualmente ni de asegurar la gratuidad de lo sobrenatural ni de respetar documento alguno del Magisterio. ¿No es significativa esta manera de proceder?

Suárez parte de la idea de que el hombre, como es un ser de la naturaleza, normalmente debe tener un fin dentro de los límites de la naturaleza, ya que, según un principio recibido de Aristóteles, todos los seres de la naturaleza deben tener un fin que les sea proporcionado. *Necesse est ommem naturalem substantiam habere aliquem finem ultimum connaturalem in quem tendat.* El fin de un ser natural es siempre rigurosamente proporcionado a sus medios. Se trata para Suárez de un principio absoluto, y no menos absoluto, no menos indiscutible es la aplicación de este principio al caso del hombre. En virtud de su creación, el hombre está hecho, pues, para una beatitud de esencia natural. De suponer que de hecho se encuentre llamado a algún fin más elevado, éste propiamente sólo podrá ser sobreañadido. De derecho, el principio basta; sólo él, pues, es naturalmente cognoscible y sólo él puede entrar en una definición del hombre. Que si se objeta que hay en el hombre un deseo natural de esta beatitud superior, Suárez, incluso antes de examinarlo responde que esto es imposible, porque siguiendo siempre a Aristóteles, el apetito de la naturaleza sigue a la potencia de la naturaleza: *cum appetitus naturalis non fundetur nisi in naturali potestate*[27]. Es pues, contradictorio considerar un fin que sería,

[26] *De ultimo fine hominis,* Disputatio XV, sectio 2: para comprender nuestra condición natural, es necesario *praescindere omnia quae supra naturam sunt; quod non solum per intellectum fieri potuit, sed re ipsa potuit fieri a Deo: quod mihi fere tam certum est, quam est certum omnia haec supernaturalia bona esse mere gratuita.* (*Opera,* Vives, t. 4, p. 146).

[27] *De gratia,* Prolegom. IV, c. 1, *passim;* también n. 20: *Appetitus autem naturalis sequitur ex potentia naturali. Cf.* ALBERTO EL MAGNO comentando a

según el adagio que Soto, Belarmino y Toledo habían adoptado, *naturalis quoad appetitionem, supernaturalis vero quoad assecutionem*[28]. Mucho antes de que el padre Garrigou-Lagrange, Suárez reprueba con decisión este venerable adagio, sin poder aún, con todo, atribuir la paternidad de la doctrina a los agustinianos del siglo XVIII[29]. Como explicará uno de sus primeros discípulos, el sorbonista Philippe Gamaches, el apetito natural, que se confunde con la misma naturaleza, pertenece al orden puramente natural: es, pues, imposible que se oriente hacia alguna cosa sobrenatural[30]. No existe semejante apetito, sino para una forma que sea debida a la naturaleza, para un término que la naturaleza pueda alcanzar, sea por sus solas fuerzas, sea al menos con el socorro de causas del mismo orden. «De toda evidencia», la teoría suareziana excluye, pues, el tradicional «deseo de naturaleza»[31].

Esta era también la opinión de Vázquez[32], rival de Suárez en tantas otras opiniones. Esta será pronto la opinión de Lessius, quien enseña la teología en Lovaina de 1585 a 1601 y se muestra allí decidido adversario de las doctrinas bayanistas[33]. No es hasta 1615 que Lessius publica su escrito preferido, *De summo bono et aeterna beatitudine hominis,* obra de alta espiritualidad, que es interesante comparar con el *De ascensione mentis* de Belarmino aparecido el mismo año en el mismo editor

Aristóteles, *I Ethic.,* tract. III, c. 6: *Ad haec... non est difficile respondere, supposito hoc scilicet, quod nihil appetitur ab aliquo naturali appetitu et ordinato, nisi possibile obtineri, et quod proportionatum est principiis naturalibus, quibus appetitus nititur obtinere illud.*

[28] SOTO, *De natura et gratia,* l. 1, c. 4: *In Sent.,* l.4, d. 49, q. 2, a. 1 BELARMINO, *De gratia primi hominis,* l.1, c. 7 (t. 5, p. 191). TOLEDO, *In Primam Partem,* q. 1, a. 1: *Deus igitur est potentiae finis naturalis, at actus et operationis est finis supernaturalis* (1869, t. 1, p. 20), etc.

[29] *Angelicum,* 1931, p. 142, nota. *Cf.* ya EUDES RIGAUD, *Quaestiones disputatae de gratia,* q. 21 (AUER, p. 223).

[30] *Summa theologica* (París, 1627), t. 2, pp. 56-57: *Nullus est appetitus naturalis proprie dictus, nec innatus nec elicitus, in homine ad visionem beatam. Probatur imprimis de naturali innato. Siquidem innatus appetitus est idem reipsa cum natura appetente, nec nisi sola ratione vel modaliter ab ea distinguitur; ergo est ordinis pure naturalis; ergo impossibile ut feratur per se ad aliquid supernaturale, nam... modus agendi sequitur modum essendi; e contrario vero, visio est omnino supernaturalis.*

[31] Blaise ROMEYER, para quien esto marca sobre el pensamiento de santo Tomás «un progreso racional»: *Archives de philosophie,* 18, pp. 50-51.

[32] *In Primam Secundae,* Disputatio XXII, c. 2 y 3 (t. 1, Compluti, 1599, pp. 214-219).

[33] *Cf.* LESSIUS a Belarmino, 29 de mayo y 25 de septiembre 1587, en LE BACHELET, *Bellarmin avant son cardinalat,* pp. 147-153 y pp. 169-172.

(Plantin de Amberes): Belarmino queda ya superado; la nueva teoría ha tomado consistencia:

> *...Sicut datur aliqua beatitudo supernaturalis, quam per gratiam Dei consequi possumus, ita etiam statuendo est quaedam beatitudo naturalis quam viribus naturae possimus adipisci. Confirmatur, quia cuilibet rei intra limites naturae respondet sua completa beatitudo, cujus naturaliter est capax, ad quam viribus naturae potest pervenire; alioquin numquam posset intra limites naturae perfici...*[34]

Esta será también la opinión de los dominicos Juan de Santo Tomás[35] y Pedro de Godoy[36]. Esta será la opinión de los carmelitas de Salamanca en su célebre *Cursus theologicus,* cuya publicación empieza en 1631[37], la del lovaniense Juan Wiggers[38]; la de los jesuitas Pedro de Arrubal[39], Antonio Pérez[40], Martínez[41], Arriaga[42], Domingo Viva[43], J. Navarro[44] y muchos otros todavía. Por lo demás en ninguna parte se

[34] *De summo Bono et aeterna beatitudine hominis libri quatuor,* 1.1, c 9, n. 61; *Hinc apud doctores illa distinctio beatitudinis et ultimi finis in naturalem et supernaturalem; et duplex illa consideratio Dei, quatenus finis naturalis et supernaturalis hominis. Quae distinctiones etiam locum habent respectu Angelorum* (Ed. Hurter, 1869, p. 68).

[35] *Cursus theologicus,* Disputatio XII, a. 3, n. 8 (ed. de Solesmes, t. 2, p. 141). Primera edición: Alcalá, 1637.

[36] Petrus de GODOY, o. p., episcopus oxoniensis, *Opera theologica in divum Thomam,* Disputationes theologicae in Primam Partem, t. 1 (ed. de Venecia, 1686; la aprobación es de 1669), pp. 129-130.

[37] T.V. p. 375. (La publicación del Curso se escalona de 1631 a 1701; el *De beatitudine* y el *De fine ultimo,* 1644, son del padre Domingo de Santa Teresa; el *De gratia,* 1676, del padre Juan de la Anunciación).

[38] *In Primam Secundae D. Thomae* (2.ª ed. Lovaina, 1634): *Naturali appetitus innatus non potest dici aliud esse, quam potentia naturaliter capax alicujus perfectionis aut boni, quod naturae seu naturalis agentis viribus ei potest obtingere,* etc. (p. 68).

[39] *In Primam Partem* (1630), pp. 83-88.

[40] *In Primam Partem opus posthumum* (Roma, 1656), pp. 37-42.

[41] *Disputationes theologicae,* t. 2 (1663), p. 81.

[42] *Disputationes theologicae in Primam Partem,* t. 1, De visione Dei, Disp. IV, sectio 4 (Anvers, 1643, 2.ª ed., 1677; pp. 65-66 y 91).

[43] † 1710. *Cursus theologicus,* Pars prima (Padua, 1755): *Appetitus naturalis non fertur ad terminum naturaliter inassequibilem; sed visio Dei nequit naturae viribus obtineri... Ergo natura non inclinat ad Deum videndum* (p. 29). Pars secunda: *Implicat dari inclinationem et appetitum naturalem ad actum quod substantiam supernaturalem... Major probatur: quia inclinatio naturalis ad terminum naturaliter inassequibilem repugnat* (p. 59), etc.

[44] *Cursus theologicus,* t. 2 (Madrid, 1766), pp. 150-151.

aplica mejor la sentencia de Bossuet... «Suárez, en quien se puede asegurar que se oiría a todos los demás»[45]. He aquí cómo se explica, por ejemplo, aquel a quien Noris llamará *illustrissimus Godoy*[46]: *Appetitus naturalis innatus, solum terminatur ad formam debitam naturae; sed forma supernaturaliter assequibilis non debetur naturae; ergo nequit appetitum innatum terminare;* y aún: *Inclinatio et propensio naturae solum potest terminari ad perfectionem propriis veribus assequibilem.* Para Martínez, *appetitus innatus naturalis non est nisi ad ea quorum potentia est capax per se sola, vel adjuta a concausis naturalis ordinis.* Arriaga sabe asimismo que santo Tomás tiene una opinión contraria y que la evidencia está contra santo Tomás. Navarro repite, en una forma de frase estereotipada desde Cayetano: *...Si creatura rationalis secundum se considerata habeat appetitum absolutum innatum beatitudinis..., haberet et instrumenta sufficientia ad acquirendam beatitudinem.* Vuelto, revuelto en todos sentidos, el razonamiento será repetido hasta la saciedad hasta nuestros días, sin que el principio sobre el que se funda sea nunca seriamente sometido al examen. *Diversimode solet suaderi,* escribía Godoy; pero no se puede tener como muy original ni como si aportase una profundización real la prueba del jesuita Herice que él reproduce: *Appetitus naturalis innatus ab obedientiali decet differre. At nullum aliud discrimen inter illos potest constitui, nisi quod naturalis ad formam naturaliter assequibilem terminatur, obedientialis vero terminatur ad forman naturae vires superexcedentem....*[47]

Sería fastidioso alargar esta lista. Digamos sólo que la argumentación, o más bien la afirmación de principio se encontraba no hace mucho, incambiada, bajo la pluma del padre Ambroise Gardeil[48] y la del padre Garrigou-Lagrange[49], como bajo las de los padres Joseph de Tonquédec[50], Blaise Romeyer[51] y Charles Boyer[52]. Para este último se trata de un

[45] *Instruction sur les états d'oraison,* 2.º tratado, c. 71 (ed. E. Levesque, 1897, p. 185).

[46] *Vindiciae augustinianae,* 1673, p. 131.

[47] GODOY, *loc. cit.,* p. 130.

[48] *Le désir naturel de voir Dieu,* en *Revue thomiste,* 1926, pp. 385-386. *La structure de l'âme et l'experience mystique,* 2.ª ed. (1927), t. 1, p. 282.

[49] *Le désir naturel du bonheur prouve-t-il l'existence de Dieu?* en *Angelicum,* junio 1931, p. 142, nota.

[50] *Deux études sur la «la Pensée»...* (1936), p. 140: «Un deseo de naturaleza es, por esencia, proporcionado a la naturaleza...»

[51] *La theorie suarézienne d'un état de nature pure,* en *Archives de philosophie,* vol. 28, pp. 38-39.

[52] *Nature pure et surnaturel...,* en *Gregorianum,* vol. 28. (1947), pp. 390-391. En nombre de la evidencia Arriaga criticaba francamente a santo Tomás. En nombre de la razón, el padre Boyer cree inútil apoyarse en él. Entre los testigos un

principio que «se impone a la razón», como para Arriaga se trataba de una *ratio evidens*. Lo mismo para el padre Pierre Descoqs. «Un deseo es natural, decía éste, en la medida en que el término al cual aspira es proporcionado a la naturaleza»[53]. Y, como el padre de Broglie a quien había creído refutar de esta manera rechazaba suscribir esta «falsa evidencia», él le replicaba que «en el lenguaje escolástico universalmente recibido, deseo natural significa deseo de un objeto reclamado por una esencia como su *fin* legítima y necesaria, y por lo tanto un deseo de exigencia»; que se trataba, por otra parte, de «una verdad de simple sentido común y de pacífica posesión», un principio «que deriva inmediatamente del principio de razón suficiente»[54].

Por lo demás, ni Suárez ni el ejército de quienes le siguen en la afirmación de este principio quieren rechazar absolutamente de la naturaleza humana todo «deseo de ver a Dios». Sería rechazar de manera demasiado manifiesta una tradición unánime durante largo tiempo. Pero el deseo que ellos admiten difiere aún completamente del de la tradición. Sólo puede tratarse, explican, de un deseo puramente elícito y condicionado, de un cierto deseo imperfecto, análogo a una vaga complacencia. Es una «veleidad», es un «deseo», de aquellos que vienen espontáneamente al espíritu a propósito de toda clase de cosas imposibles y, por otra arte, sin interés esencial... Deseo incapaz de engendrar una verdadera «inquietud» respecto a su objeto, el cual, en el estado natural, suponiendo que pudiera ser conocido, sería reconocido como pura quimera[55]. Si los antiguos teólogos, dicen ellos aún, parecen

poco anteriores, se puede citar a PALMIERI, s. j., *Tractatus de ordine supernaturali* (2.ª ed., 1910), p. 155: *...Porro quod appetitu innato naturaliter appetitur, dicendum est esse naturae appetentis proportionatum: iste enim appetitus non est nisi ordo quidam necessarius naturae ad certum finem; qui ordo in ipsa natura rationem sui habet; sed hoc existente ordine nequit non esse proportionatum naturae in quod ipsa appetitu innato appetit. ...ut recte argumentatur Suarez.* (Si son necesarios medios sobrenaturales, para alcanzar el fin), *supernaturalis quoque et nullis appetitui innato respondens dicenda est eadem visio. Non cohaerent sibi videlicet partes hujus systematis, et abusus fit verborum.*

[53] *Le mystère de notre élévation surnaturelle* (1938), p. 120.

[54] *Autour du mystère de notre élévation surnaturelle*, en *Nouvelle revue théologique*, 1939, pp. 415-417.

[55] SUÁREZ, *De ultimo finis hominis*, Disputatio XVI, sectio 3, n. 7: *Stando in pura natura, licet homo conciperet aliquale desiderium conditionatum illius visionis, si prudenter se gereret, non esset inquietus, sed esset sua naturali sorte contentus, sicut etiam posset homo illo modo appetere intelligere sine discursu, qui tamen appetitus nec sollicitaret, nec inquietaret animam, quia cognosceret esse de re valde aliena ab humana natura... Appetitum naturalem imperfectum et simplicis cujusdam complacentiae.* Suárez añade: *De hoc actu optime intelliguntur loca D.*

a veces enseñar lo contrario, es sólo porque usan un lenguaje todavía impreciso y menos adecuado[56].

La cuestión de la «naturaleza pura», que Suárez vincula a la del apetito natural, es resuelta así como él mismo dice, *a priori*. No es él su inventor: lo sabemos por lo que precede, y lo veremos pronto más en detalle. No es tampoco su rival Vázquez, ni Molina, quien expone el sistema en 1592 en su comentario de la *Prima* y quien lo suponía ya en la *Concordia*, en 1588. Estos teólogos no hacen más que consolidar la hipótesis emitida por Belarmino, fundándola en un principio que Belarmino rechazaba; lo que la hace, creemos, mucho menos aceptable. En efecto, haciendo esto, no organizan solamente en sistema una hipótesis aún modesta y reticente, sino que la transforman y la falsean. Pero no han inventado más el principio que la hipótesis. Esta era sólo de ayer; aquél databa de un siglo, por lo menos. El primer autor en quien la encontrábamos expresada con toda su fuerza en su aplicación al espíritu es Dionisio el Cartujo[57]. Sin duda es en Dionisio, más personal y más «moderno» de lo que tiene reputación, el efecto de numerosas lecturas de filósofos que hizo gracias al acceso que tenía a la biblioteca de su amigo el cardenal Nicolás de Cusa[58]. Avicena, sobre todo, le impresiona. Vuelve a ello en varias ocasiones en dos de sus obras: el *De puritate et felicitate animae* (entre 1455 y 1465) y el *De lumine christianae theoriae* (v. 1450), que es «el más importante y el más sistemático» de sus escritos sobre el dogma:

> *Intellectus primae causae agnitionem naturaliter appetit, sed non nisi secundum quod propiae naturae virtus sustinet...*

Thomae, quia hic affectus esse potest circa impossibilia..., potest in pura natura, etc. (T. 4, p. 156). Se observará, entre otras cosas, que santo Tomás insistía en la *inquietudo;* Suárez, negándola, cree «entender perfectamente» a santo Tomás. Este decía: *Nullus tendit in id quod apprehendit ut impossibile (De Malo*, q. 16, a. 3); Suárez saca de ello la conclusión de que el deseo de Dios no constituye una verdadera tendencia, etc.

[56] Así PALMIERI, *op. cit.*, pp. 71-72.

[57] *Cf.* A. DUVAL, o. p., *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1954, p. 525, recensión de la obra del padre Juan Alfaro: «El autor no encuentra otro predecesor a Cayetano sino Dionisio el Cartujo».

[58] Nicolás de Cusa había traído de Constantinopla en 1437 una rica colección de manuscritos de autores griegos y árabes. He ahí los filósofos que el mismo Dionisio dice haber leído: «Platón, Proclo, Aristóteles, Avicena, Algazel, Anaxágoras, Averroes, Alejandro, Evempote (Ibn-Badja), Teofrastro, Temistio y otros» *(Protestatio ad superiorem);* entre estos otros :«Alkindi, Albategni, Albumazar, Alfragani, Avicebron (Ibn-Gebirol), Anavalpetras (Ibn-el-Bitrodji), Apuleo, Porfirio, Plotino, Maimónides, Moisés de Gerona, etc». (otra lista de Dionisio). *Cf.* A. MOUGEL, *Denys le Chartreux...* (1896), pp. 20-21.

...Quemadmodum creati intellectus natura limitata est, sic et intellectuale desiderium ad naturae, a qua fluit, analogiam coarctatum est...

...Ostensum est... rationes non fore efficaces ad probandum naturali deductione, creatum intellectum in Dei visione felicitari vel etiam eam naturali desiderio appetere, cum naturale desiderium speciem rei sequatur et in id non tendat, in quod naturaliter pertingere nequit...

Naturale desiderio non se extendit ultra capacitatem naturalem. Natuquit...

...Naturale desiderium in naturalem finem tendit...

...Naturalis beatitudini naturali desiderio... capidus est omnis intellectus...[59]

Padua está lejos de las orillas del Mosela o del Rin, pero la lectura y la admiración de los mismos filósofos puede producir los mismos efectos. No sabemos si Cayetano conoció los textos que acabamos de citar. En todo caso, no tenía necesidad de conocerlos, como tampoco habría tenido necesidad de conocer el *Liber propugnatorius*. Por una y otra arte, la fuente esencial es la misma: son los filósofos que aplicaban al hombre los principios cosmológicos enunciados por Aristóteles en el *De Caelo*. Se puede juzgar sobre ello por los tres pasajes siguientes. El primero es aún de Dionisio:

Naturale desiderio non se extendit ultra capacitatem naturalem. Naturale enim desiderium secundum ordinem rerum naturalem frustra non potest consistere, cum Deus et natura nihil frustra faciant, secundum Aristotelem, in de Caelo et Mundo. Si igitur naturale desiderium creati intelectus non sistat neque quiescat donec Deum per essentiam contempletur, quod secumdum ordinem rerum naturalem deberetur et corresponderet creato intellectui visio Dei per essentiam: quod falsum est[60].

Los dos son de Cayetano:

Non videtur verum, quod intellectus creatus naturaliter desideret videre Deum: quoniam natura non largitur inclinationem ad aliquid, ad quod tota vis naturae perducere nequit; cujus signum est, quod organa natura dedit cuilibet potentiae quam intus in anima posuit. Et in 2.° Caeli dicitur, quod si astra haberent vim progressivam, natura dedisset eis organa opportuna. Implicare igitur videtur quod natura det

[59] *De lumine christianae theoriae*, 1.1, a. 51 y 56 (*Opera omnia*, t. 33, pp. 394-454). *De puritate et felicitate animae*, a. 55, 56, 58, t. 45, pp. 341 y 432).

[60] *De lumine christianae theoriae*, 1.2, a. 56 (*loc. cit.*, p. 454).

desiderium visionis divinae et quod non possit dare requisita ad visionem illam, puta lumen gloriae, etc.[61]

Certe scimus hanc majorem, quod nulla naturalis potentia est frustra. Ergo, si scimus hanc minorem, quod in materia vel anima vel quacumque alia re est naturalis potentia ad actum supernaturalem, oportet concedere quod scimus supernaturalia illa debere esse; et sic sciemus resurrectionem mortuorum futuram, et gratiam justificantem impium, etc.; quod est ridiculum...[62]

Conrad Koellin (1476-1536) había establecido el mismo principio que Cayetano[63]. Igualmente Crisóstomo Javelli, que hace profesión de fidelidad tomista contra el escotista Trombella:

Vanum est arbitrari aliquid naturaliter ordinari in aliquem finem (sin los medios naturales para alcanzarlo). *Unde dicit Philosophus in 2.° Caeli: si astra essent mobilia motu progressivo, natura dedisset eis organa ad talem motum... Ex his igitur videtur quod non insit nobis naturale desiderium videndi divinam essentiam...*[64]

Igualmente aún Francisco Silvestre de Ferrara (1474-1528), «contemporáneo, émulo, admirador y a veces despreciador decidido pero discreto de Cayetano»[65]. En nuestro caso, empieza por contradecirlo. Le reprocha interpretar mal a santo Tomás[66]. Pero el desacuerdo es, doctrinalmente, superficial. Si nos fijamos en lo esencial de la doctrina y en el resultado final, veremos sobre todo en Silvestre el émulo de Cayetano, de Javelle y de Koellin. De la misma manera que sus tres hermanos en religión unían la Suma teológica al nuevo principio, él le

[61] *In Primam*, q. 12, a. 1. *Primum dubium* (en santo TOMÁS, *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 4, p. 116). Se trata también aquí, en apariencia, de una refutación de Escoto. El texto citado aquí es el de la «duda»; pero la «solución» no pondrá en causa el principio. *Cf. In Primam Secundae*, q. 3, a. 8, etc. Es de lamentar que el comentario de Cayetano sobre las *Sentencias*, que existe aún en manuscrito, no haya encontrado nunca un editor.

[62] *De potentia neutra*, q. 2, ad 4m, testio (1496).

[63] *In Primam Secundae*, q. 3, a. 8 (Venecia, 1589, p. 41) (1511).

[64] *In Primum tractatum Primae Partis* (q. 12, a. 1), fol. 21 v. F. Javelli se separa también de santo Tomás en otros puntos: *Cf.* N. BALTHASAR, *Javellus comme exégète de saint Thomas dans la question de la relation finie*, en *Philosophia perennis*, t. 1 (1930), pp. 151-157.

[65] M.-M. GORCE, en D.T.C., t. 14, col. 2086. La primera edición de su comentario del *Contra Gentiles*, aparecerá, póstumo, en París en 1552.

[66] *In Contra Gentiles*, 1.3, c. 51, n. 111 (ed. Leonina, t. 14, p. 141 A): *Respondent quidam* (= Cayetano)...; *sed hoc non videtur ad mentem sancti Thomae.*

une la Suma contra los gentiles. Como la cosa no parece natural, se aplica a ello en una disertación que él une a la exégesis de un capítulo y que dirige expresamente, como ellos, «contra la posición de Escoto»[67]. También él pronuncia: *Natura secundum se non habet inclinationem, nisi infra naturae limites,* sin que parezca darse más cuenta que los demás de las asechanzas que se esconden bajo este *secundum se.* También a él son los filósofos quienes le intimidan y le arrastran; su autoridad se le impone demasiado para que se atreva a intentar comprender la naturaleza humana de manera diferente que ellos. Se cree obligado a calcar su lenguaje sobre el de ellos: *Potentia tendit ad finem qui naturae proportionatur... atque in quem propriis viribus naturae potest pervenire: sic enim dicitur aliquid naturale apud Philosophos; nisi abuti vocabulis voluerimus*[68]. Qué lejos estamos de santo Tomás, quien refiriéndose a los mismos filósofos y a propósito del mismo tema dice: *(In quo satis apparet) quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia*[69].

Silvestre admite, sin embargo, un cierto deseo, aunque puramente elícito y que sólo tiende a Dios «bajo la razón común de la beatitud»[70]. Así se puede persuadir de que no contradice a santo Tomás, como reprochaba a Cayetano. Es lo que permite al padre Rondet escribir: «La disociación empezada por Cayetano es como frenada por las explicaciones del Ferrarés. Se queda más claramente en la perspectiva medieval de un

[67] Edición Sestili, t. 1 (1897), pp. 39-41: *...Si Deus esset finis naturalis, id est, in quem natura inclinat, sed supernaturaliter acquirendus, sequeretur quod natura inclinatur suum subjectum ad aliquid quid esset impossibile ut produceret. Hoc autem in omnibus naturis videtur falsum et etiam repugnat rationi. Tunc enim naturalis appetitus esset frustra in natura, quia nullo modo posset naturam adimpleri... Est inconveniens quod aliquid appetatur naturali appetitu qui est sola naturae inclinatio, et tamen homo ad illus non possit aliqua virtute naturali pervenire, quia natura secundum se non habet inclinationem, nisi infra naturae limites.* (A continuación del comentario del 1.1, c. 5; ed. Leonina, t. 13, p. 16).

[68] *In Contra Gentiles,* c. 5, n. 5, par. 4. Comparar con DIONISIO EL CARTUJO, *De lumine christianae theoriae,* 1.2, a. 56: *purum philosophum, a philosophante discuti habent, a naturali philosophi non queat ostendi (Opera,* t. 33, p. 454); y *De puritate et felicitate animae,* a. 56: *secundum philosophis, certissima ratione naturalique demonstratione ac philosophica investigatione, naturalis philosophica investigatio* (t. 40, p. 431).

[69] *Contra Gentiles,* 1.3, c. 48.

[70] *In Contra Gentiles,* 1.3, c. 51, n. 4, 2 (pp. 141-142): *...Si autem secundo modo (= pro actu elicito voluntatis) naturalis appetitus accipiatur, sic non est inconveniens quod appetitus in aliquid naturaliter feratur in quod virtute propriae naturae non potest intellectualis creatura pervenire... Unde sanctus Thomas... ait quod, «quamvis homo naturaliter in finem ultimum inclinatur», scilicet sub ratione communi beatitudinis, etc...*

orden único. El distingue entre Dios conocido como causa primera y Dios conocido como fin último, no distingue entre dos fines posibles»[71]. Pero a decir verdad, se encontraba poco más o menos en la misma posición que Cayetano. Tampoco —observa aún el padre Rondet— «Cayetano ha hablado probablemente de la naturaleza pura de manera tan clara como se cree»[72]. Las nuevas ideas tienen casi siempre unos orígenes más antiguos de lo que se cree, pero en cambio su forma acabada es a menudo también más reciente de lo que podría parecer a un examen rápido. Los que ponen las bases no se dan cuenta aún de las consecuencias que aparecerán más tarde como inmediatas y evidentes... En este principio del siglo XVI, el sistema completo de la naturaleza pura, sin duda, no ha nacido aún: pero el «divorcio» que consagrará empieza ya.

«Cuando Cayetano rechaza todo deseo natural de la visión beatífica», escribe el padre Duval, «lleva hasta el extremo un punto de vista compartido por todos aquellos que antes que él sostenían la posibilidad de semejante deseo, a saber, que este deseo no podía ser eficaz»[73]. Estamos servidos, si se entiende que «llevar hasta elextremo» es un eufemismo para significar «contradecir». Desde ahora existe una corriente tomista, existe una escuela tomista para profesar, contraria-

[71] *Le problème de la nature pure et la théologie du XVIe siècle,* Recherches de science religieuse, t. 35 (1948), p. 496.

[72] *Loc. cit.,* p. 493. Lo que desea vivamente (y lo que durante mucho tiempo aún estará en el primer plano de la discusión) es el saber si, sí o no, la posibilidad de la visión beatífica es demostrable por la razón. Responde por la negativa (como en la cuestión de la inmortalidad del alma). Y es para no tener a santo Tomás en contra, que quiere mostrar que santo Tomás hablará como «Teólogo» y discutía no con filósofos sino con teólogos. Escribe, por ejemplo, *In Primam,* q. 12, a. 1, n. 4: *Adverte hic quod haec opinio (intellectum creatum non posse videri Dei essentiam), judicio meo, non est Avicennae aut philosophorum (quoniam saltem prima Intelligentia creata cognoscit quid est deus, apud Avicennam, quoniam ipse est illius proximum principium); sed haec opinio fuit aliquorum Cristianorum, ut puto. Et ideo contra eam ex his quae fidei sunt disputat, ut patebit.*

[73] A. DUVAL, o. p. en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1954, página 525. Para el mismo autor, la originalidad de Cayetano «es más bien haber desarrollado lo que se decía antes de él más o menos implícitamente, y haber afirmado como universalmente posible un estado considerado por los teólogos anteriores a propósito de la suerte de los niños muertos sin bautismo» *(ibid).* Se trata efectivamente de uno de los antecedentes más notables de la teoría de Cayetano. Pero él mismo no es quizá tan explícito. Una cosa es, sin embargo, afirmar un cierto estado, en nuestro universo concreto, para unos seres que no han podido alcanzar su madurez humana, y otra cosa afirmar otro universo posible en donde este estado sería el estado normal de la humanidad. Hoy, nos parece, más que un paso de menos a más, un verdadero cambio.

mente a santo Tomás, que la «naturaleza racional (es) un todo cerrado en el cual las tendencias y capacidades activas se corresponden rigurosamente»[74]. Existe una escuela tomista para propagar este nuevo principio, del cual nacerá el nuevo sistema. En su comentario de la *Prima Secundae,* publicado en Salamanca en 1577, Bartolomé de Medina (1528-1580) recoge el enunciado, con la misma referencia al *De Caelo:*

> *Caelum non est in potentia naturali ad calorem, quoniam per agens naturale non potest ad actum reduci; sed in natura non est agens naturale ad visionem Dei; ergo non est potentia naturalis, etc. Et dicit Aristoteles in 2.°* De Caelo, etc.[75]

Siete años más tarde, en 1584, en su comentario de la *Prima,* que aparece también en Salamanca, Domingo Báñez (1528-1604) toma a su cuenta principio y referencia. *Ut patet inductive,* precisa él[76]. La escuela tomista dominicana ha adelantado, pues, a los teólogos de la nueva Compañía de Jesús. Es solamente en 1588 que debe aparecer en Lisboa la *Concordia* de Molina. En la hora en que Báñez publica su comentario, Suárez, es verdad, goza de una gran reputación, pero Báñez está demasiado dispuesto a tomarlo como maestro: y el *De fine ultimo* del jesuita no verá la luz del día hasta en 1592. El agustiniano Marcelli exagera mucho cuando parece atribuir a los *Lojolitae Theologi* la entera paternidad del nuevo sistema, que su escuela rechaza[77]. Se puede creer, sin embargo, que nadie habrá contribuido tanto como Suárez a extenderla.

Sea lo que fuere sobre esta cuestión de prioridad, el principal argumento —a decir verdad, el único, pues siempre es éste el que se encuentra, bajo formas apenas cambiadas— que funda este nuevo sistema hubiera sorprendido mucho, sin hablar de Escoto, a san Agustín y al mismo santo Tomás. Todo el agustinismo, en la aceptación más amplia del término, acepción que abarca a toda la antigua tradición, ¿no

[74] *Id., ibíd.*

[75] *In Primam Secundae,* q. 3, a. 8 (ed. de Venecia, 1590, p. 46); *cf. ibíd.,* prop. 2 a: *Illa sententia, quae asserit nos inclinari ad Deum videndum pondere naturae, sine cognitione et appetitu elicito, falsa est et improbabilis. Imprimis est aperte contra doctrinam sancti Thomae, qui locis adductis manifeste loquitur de desiderio procedente ex effectuum cognitione.*

[76] *Scolastica commentaria in Primam Partem,* q. 12, a. 1 (ed. de Venecia, 1587, col. 44). *Cf. In Primam Secundae,* q. 3, art. 7 y 8 (*Comentarios inéditos...,* ed. V. B. de Heredia, t. 1, 1942, pp. 120-132).

[77] *Institutiones theologicae,* t. 3 (Foligno, 1846), p. 344: *Omnes ferme Lojolitae Theologi, quibus hac in re adheserunt etiam Thomistae praeclarissimi plures.*

consiste, en esta materia, en subrayar la diferencia esencial que existe entre los seres de la naturaleza, o del cosmos, cuyo fin es proporcionado a sus límites, y el espíritu, que está abierto al infinito? Siguiendo a Cayetano, Medina y Báñez, siguiendo a Suárez y Vázquez[78], la ola de los teólogos citará como sin réplica la observación de Aristóteles en el segundo libro *De Caelo: Si natura dedisset caelis inclinationem ad talem motum progressivum, dedisset etiam instrumenta ad talem motum.* Si no hay en la naturaleza algún agente natural capaz de procurar la visión de Dios —¿y cómo podría haber alguno?—, es absurdo, es «ridículo» suponer en ella un deseo de ésta visión. Es en virtud del mismo razonamiento por analogía, o del mismo género de «inducción», como se vendrá a sostener que la perfección natural de los ángeles debe hacerles impecables, ya que los cuerpos más perfectos, es decir, los cuerpos celestes, son tan indeclinables en su carrera como incorruptibles en su esencia! Pero allí en donde «Aristóteles» podía ver una analogía[79], la filosofía cristiana veía antes que nada un contraste. A sus ojos, el espíritu, *mens,* no estaba sometido a las mismas leyes que los cuerpos, la imagen de Dios no podía ser asimilada a los seres sin razón. En la distinción clásica de los *naturalia* y los *divina,* el alma, colocada entre los *divina,* había sido estudiada durante mucho tiempo en los marcos de la «teología» y no en los de la «física». Esta era la enseñanza de Boecio[80] y de Casiodoro[81], transmitida en la edad media por Isidoro de Sevilla[82], adoptada por Hugo de San Víctor en su *Didascalion*[83]. Esta enseñanza sólo hacía que traducir uno de los aspectos más fundamentales de la antropología de los Padres de la Iglesia. Inserto en la naturaleza, el

[78] *In Primam Secundae,* Disputatio 22, c. 3: *Quoties est inclinatio naturalis ad aliquam formam, per quam potentia patiens perficitur, necesse est etiam instrumenta et principium efficiens naturale, quod possit potentiam conjungere cum illa forma, sive principium sit in eo quod perfici debet, sive in alio... Si astra natura sua haberent propensionem ad motum progressivum, etc.*

[79] Se trata sobre todo, de hecho, del Aristóteles de los comentaristas; no tanto del *Philosophus* como de los *Philosophi,* sobre los que nuestros teólogos no siempre nos informan con demasiada precisión. Se conoce el famoso pasaje de la *Etica a Nicómaco* en que Aristóteles abre una perspectiva a un destino del hombre «que sobrepasa al hombre». Pasaje en el que, por otra parte, sería un error ver, *simpliciter,* una anticipación de la idea cristiana.

[80] *In Porphyrium dialogus I* (*P L* 64, 11 B-C); *cf. De Trinitate,* c. 11, (col. 1250).

[81] *De artibus...,* c. 3 (*P L* 64, 11 B-C); *cf. De Trinitate,* c. 11 (col. 1250).

[82] *Etymologiae,* 1.2, c. 24, n. 13 (*P L* 82, 142 B).

[83] *Eruditio didascalica,* 1.2, c. 3 (*P L* 176, 752-753). *Ysagoge in Theologiam* (ed. LANDGRAF, pp. 63-64), etc.

hombre no obstante no era simplemente un ser de la naturaleza[84]. Por lo mejor de sí mismo, él la dominaba. «Gran mundo en el seno de un pequeño mundo», había dicho paradójicamente Orígenes y san Gregorio de Nacianzo para definir a este ser paradójico[85]. Para san Agustín, que dividía toda la creación en cielo y tierra, según el primer versículo del Génesis: *In principio fecit Deus caelum et terram,* toda la criatura espiritual —el alma humana tanto como el ángel— era comprendido en el *caelum* y participaba de su unidad[86].

Esta visión mística, expresada en un lenguaje a veces demasiado platónico, no era con todo una herencia del platonismo... Había tomado cuerpo en una doctrina del espíritu creado, que tampoco dejaba de tener, com se ha dicho con demasiada desenvoltura, un alcance metafísico. Después de la época de los Padres, había dominado toda la edad media[87]. No podía mantenerse en su integridad cuando, con el advenimiento de una especulación filosófica autónoma, el método racional e inductivo se hubo introducido en la antropología. Pues el interés primero se centraba ahora en el alma, no ya tal como se presenta a ella misma en las operaciones de la vida espiritual o tal como se conoce en el espejo de la Escritura, sino tal como se manifiesta objetivamente a la observación «científica». Sin embargo, este nuevo método y este nuevo punto de vista no acarreaban el abandono de la antigua doctrina en lo que tenía de esencial. En santo Tomás como en san Buenaventura y todos los grandes escolásticos, el alma humana es siempre la «imagen de Dios». Santo Tomás, en particular, encuentra mediante la filosofía muchas de las afirmaciones del pensamiento místico. Por enemigo que fuera de la paradoja cuando se trata sólo de un juego del espíritu, no debía dejar de reconocerla en la misma naturaleza de las cosas y, por decirlo así en la estrofa del ser. Así pues, él declara como digno heredero de san Agustín: *Creatura rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc indigeat auxilio divino gratiae*[88]; y también: *Eo ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit*[89]; y aún:

[84] Para la oposición de spíritu y de naturaleza: san GREGORIO DE NISA, *La création de l'home,* c. 12 y 15 (tr. Jean Laplace, *Sources chrétiennes,* 6, 1944, pp. 131-132 y 150).

[85] ORÍGENES, *In Leviticum,* hom. V, n. 2 (ed. BAEHRENS, p. 449). GREGORIO, *Discurso* 38, c. 11 (*P G* 36, 321-324). ANDRÉS DE CRETA (*P G* 97, 1069 B). *Cf.* BOSSUET, *Sermon sur l'Annonciation, 1662 (Oeuvres oratoires,* t. 4, 1921, p. 295).

[86] *De Genesi ad litteram,* 1.1, c. 1-4 (*P L* 34, 247-250).

[87] *Cf.* HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis,* 1.1, p. 6, c. 1 (*P L* 176, 263-264); *De sacramentis legis naturalis et scriptae* (Col. 22).

[88] *De malo,* p. 1, c. 5. *Cf. Contra Gentiles,* 1.3, c. 147.

[89] *Prima Secundae,* q. 113, a. 10.

Sicut homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei, ita et ultimam suam perfectionem, quae est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit; quod quidem ex hoc patet, quod naturale hominis desiderium in nullo alio quietari potest, nisi in solo Deo... Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quae est anima rationalis, excedit facultatem materiae corporalis, ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quae est beatitudo vitae aeternae, excedat facultatem totius humanae naturae[90]; y aún: *Est enim creatura rationalis capax illius beatae cognitionis, inquantum est ad imaginem Dei*[91]; y aún: *Ultimus finis creaturae rationalis facultatem naturae ipsius excedit*[92]; y aún: *Finis propter quem est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam... Homo factus est ad videndum Deum: ad hoc enim fecit Deus rationalem creaturam, ut similitudinis suae particeps esset, quae in ejus visione consistit*[93]; y muchos otros pasajes también... Se comentan lo bastante claramente los unos mediante los otros para desanimar los esfuerzos tan a menudo desplegados en vista de mitigar su impulso.

Santo Tomás, observémoslo, conocía muy bien el principio que debía recorrer en la Escolástica moderna una tan brillante carrera a partir de Cayetano. En ciertos sectores, llegaba a utilizarlo; así, para establecer la necesidad de la virtud infusa de caridad, que nos hace amar a Dios como debe ser amado. Dicho de otra manera, sabía perfectamente que nuestro «deseo natural» no es de ninguna manera eficaz por sí mismo y que no basta en absoluto para llevarnos al término: en una palabra, no confundía un deseo efectivo y un deseo eficiente[94]. Recurría también a él —y era en el fondo en el mismo sentido— en el caso de un deseo objetivo, consecutivo a un amor de amistad[95]. Pero no lo convertía en un principio universal. Rechazaba hacer de él la aplicación mecánica al caso del espíritu creado en su relación al último fin. Si entonces se lo citaban, lo rechazaba. Rechazaba la analogía engañosa e indigna del espíritu:

[90] *De virtuibus in communi,* a. 10.

[91] *Tertia,* q. 9, a. 2; y ad 3 m: *Visio beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum scilicet ad eam propria virtute pervenire non potest; alio modo est secundum naturam ipsius, in quantum scilicet secundum naturam suam est capax ejus, prout est ad imaginem Dei facta.*

[92] *Compendium theologiae,* c. 144.

[93] *De Veritate,* q. 8, a. 3; obj. 12 (principio asumido en la respuesta); y q. 18, a. 1.

[94] *De Spe,* q. 1, a. 8; *Prima Secundae,* q. 26, a. 3; *De virtutibus in communi,* a. 10, etc.

[95] *In III Sent.,* d. 27, q. 2, a. 2 («Utrum caritas sit virtus»), ad 4m: *Desiderium autem naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest.*

Creaturae irrationales non ordinantur ad altiorem finem quam si finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideo non est similis ratio[96]. Para ahorrar a sus intérpretes toda sospecha de incoherencia por respecto a él, había tenido cuidado en distinguir los dos sentidos en que se puede usar la palabra «natural»: *Aliquod dicitur naturale dupliciter: uno modo, cujus principium sufficiens habetur ex quo de necessitate illud consequitur, nisi aliquid impediat... Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in se non habeat sufficiens illius principium ex quo necessario consequitur*[97]. Pero no añadía, y no lo dice tampoco en ninguna otra parte, que esta segunda clase de inclinación natural no sea sino una especie de «veleidad».

Habiendo establecido así en toda su fuerza el principio agustiniano, santo Tomás se aplicaba luego a encontrar una especie de ortodoxia peripatética, apelando a algunos otros principios del Filósofo, tales como el siguiente: «Lo que nosotros podemos por medio de nuestros amigos es como si lo pudiéramos por nosotros mismos»[98], o este otro: «más vale poder más con un socorro exterior que poder menos por sí solo»[99], que él comentaba con el ejemplo de la salud[100]. Descartaba de esta manera las objeciones de quienes no comprendían la nobleza del espíritu. Hacía entrar la sublime excepción en la regla común: el caso del espíritu venía a ser nuevamente un simple caso de especie, y se salvaban las apariencias lógicas. Artificio inocente, demasiado visible para engañar a nadie. Además de que los dos principios invocados no eran demasiado comparables a unos axiomas de metafísica, Dios no era un amigo como otro, ni su gracia un simple socorro exterior. Semejantes explicaciones, sin embargo, son del estilo de santo Tomás,

[96] *Prima Secundae*, q. 91, a. 4, *ad tertium.*

[97] *De veritate*, q. 24, a. 10, ad 1 m.

[98] *Prima Secundae*, q. 109, a. 4, ad 2m: *Illud quod possumus cm auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi in 3 Ethic., quae per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.* Se trata de responder a aquellos que objetan que el hombre no puede cumplir todos los preceptos de la ley natural. *Cf.* CAPREOLO, *In II Sent.*, d. 28, q. 1, a. 3 (*Defensiones...*, t. 4, col. 304 B).

[99] *De malo*, q. 5, a. 1: *...Multo enim melius est quod est capax magni boni, quamvis ad illud obtinendum indigeat multis auxiliis, quam illud quod non est capax nisi parvi boni, quod tamen absque exteriori auxilio vel cum pauco auxilio consequi potest; sicut melius dispositum dicimus esse corpus alicujus hominis si possit consequi perfectam sanitatem, licet multis auxiliis medicinae, quam si possit consequi solum sanitatem quandam imperfectam, absque auxilio medicinae.*

[100] *Prima Secundae*, q. 5, a. 5, ad 2m: *Nobilioris conditionis est natura, quae potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quam naturam quae non potest consequi perfectum.*

quien encuentra el medio de citar aún a Aristóteles, en el momento en que se aparta de él en el fondo de su doctrina, y que se da la apariencia de aplicar siempre una ley general gracias a ingeniosas comparaciones. Llega a ello, cosa notable, sin sacrificar nada ni de la firmeza del pensamiento ni de la claridad de su expresión. Sus disposiciones conciliadoras no acarrean ninguna concesión de doctrina[101].

Esta ligera preocupación de acomodación, en donde se debe ver menos pillería que candor, no hacía doblegar a santo Tomás en cuanto al principio esencial. Lo constatamos aún en un texto del *De Veritate*, situado también bajo el signo de Aristóteles, pero que ya no apela a unas comparaciones familiares:

> *Dicendum quod, sicut dicit Philosophus in 2.° Caeli et Mundi, in rebus invenitur multiplex gradus perfectionis...*
>
> *Creaturae igitur irrationales, nullo modo ad perfectam bonitatem, quae est beatitudo, pertingere possunt; sed pertingunt ad aliquam bonitatem imperfectam, quae est eorum finis naturalis, quam ex vi naturae suae consequuntur. Sed creaturae rationales possunt consequi perfectam bonitatem, id est, beatitudinem. Tamen, ad consequendam indigent pluribus quam naturae inferiores ad consequendos fines suos. Et ideo, quamvis sint nobiliores, non tamen sequitur quod ex propriis naturalibus possint attingere ad finem suum, sicut naturae inferiores. Quod vero ad beatitudinem aliquis contingat per seipsum, solius Dei est*[102].

¡Grandeza y miseria congénitas de la criatura espiritual! Sería una equivocación no ver prácticamente en ella más que una consecuencia del pecado en nuestra humanidad concreta; sería también un error reservar su percepción viva a pensadores tales como Agustín o Pascal. Santo Tomás no expone como ellos esta última contrariedad del ser con acentos patéticos, pero la escruta como metafísico. «Le interesa mucho este tema y vuelve a él frecuentemente»[103]. Le gusta mostrar en la «naturaleza intelectual», bajo una aparente oposición, que choca el

[101] Para un ejemplo análogo, ver *Prima Secundae*, q. 111. a. 1, a propósito del principio jerárquico de Dionisio. *Cf.* las finas observaciones de Etienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), t. 1, p. 244.

[102] *De Veritate*, q. 8, ad 3, ad 12m. La objeción era: *Natura non deficit in necessariis. Sed attingere finem, maxime est de necessariis naturae. Ergo unicuique naturae provisum est ut possit pertingere ad finem suum. Sed finis propter quem est rationalis creatura, est videre Deum per essentiam. Ergo rationalis creatura ex naturalibus puris potest ad hanc visionem pervenire.*

[103] Henri RONDET, en *Recherches de science religieuse*, 1946, p. 72, n. 3 (y las referencias).

primer movimiento del«sentido común» y hace renacer indefinidamente la misma objeción, la íntima unión de la dependencia y de la nobleza. Para él, esta «naturaleza intelectual», como no es una *creatura naturalis*, una *res naturalis*, una *forma naturalis* o un *ens naturalis* [104], no podía ser solamente este «animal de elevada especie» de que hablará Taine según los Griegos [105]. Discernía en ella la acción de un «appetitus superior» [106]. Más allá «del dinamismo de las formas naturales», señalaba en él «un dinamismo propio del espíritu»: «dinamismo más profundo, que no considera solamente la dignidad de una esencia y el despliegue de sus virtualidades, sino que tiende a llenar el déficit de la esencia en relación a la totalidad del ser» [107]. Sin dejar de reconocerle una naturaleza, sabía reconocer en el espíritu otra cosa que «un todo cerrado» sobre sí mismo o sobre este mundo [108]; otra cosa que una especie particular de ser que busca la ruta de perfección que conviene a su grado, a su orden, a su dignidad natural [109]; otra cosa que una esencia determinada, que persigue su mantenimiento, su expansión y su propagación: un impulso, un «deseo», por el cual el hombre es por lo menos llevado a comprender que «no se trata ya de realizar la naturaleza, sino de superarla» [110]. Así pues, no percibía ninguna contradicción en escribir en propios términos en su comentario de Boecio sobre la Trinidad: *Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam.* Pues veía claramente la razón de esto: *et hoc es propter eminentiam illius finis* [111].

«La gloria más alta del hombre es ser inclinado hacia un fin que supera su poder» [112]. Un tomista moderno resume así fielmente la doctrina de su maestro. Uno se pregunta, como consecuencia de qué ilusión de óptica otro tomista ha podido hablar a este propósito de una «concepción llamada cristiana», que pertenece «a la prehistoria de la

[104] *Prima Secundae*, q. 110, a. 2. *Secunda Secundae*, q. 2, a. 3. *De Veritate*, q. 3, a. 2. *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, etc.

[105] *Philosophie de l'art*, t. 2 (5ª ed., 1890), p. 185.

[106] *De Veritate*, q. 25, a. 1.

[107] Joseph de FINANCE, *Etre et Agir dans la philosophie de saint Thomas*, pp. 339-340.

[108] Ver *Le Mistère du Surnaturel* (1965), cap. 6.

[109] A esto lo reducirá DIONISIO EL CARTUJO, *De puritate et felicitate animae*, a. 55: *Naturale, ergo, intellectualis substantiae desiderium in eam intellectus perfectionem proficiscitur, quae ei secundum propriae speciei naturalem dignitatem, gradum, ordinem atque capacitatem competit.* (*Opera*, t. 40, p. 431).

[110] J. de FINANCE, *loc. cit.*

[111] *In Boetium de Trinitate, in fine* (q. 6, a. 4, ad 15m). *Cf.* los otros textos citados *supra*.

[112] J. de FINANCE, *op. cit.*, p. 341.

teología católica» y a la cual se opondría «la doctrina tomista» [113]. Nosotros sólo conocemos una «prehistoria de la teología católica»: la que precede a la venida del Salvador. En cuanto a la concepción que se acaba de decir, es a la vez «cristiana» y «tomista», y si santo Tomás hubiera profesado otra, se habría colocado fuera de la gran corriente tradicional [114]. Pero no es así. La «doctrina tomista» es auténticamente «cristiana».

En el siglo XVI Francisco Silvestre de Ferrara epilogará vanamente sobre el texto, muy claro, del *In Boetium* para arromar su punta [115]. No querrá que santo Tomás haya pensado como ha pensado, porque, en su opinión, Duns Escoto habrá pensado como él. *Videtur sanctus Thomas sentire cum Scoto...* No todo se reduce a esta querella, pero ha tenido su papel. Hoy se está muy atento a denunciar, en la historia de la teología, las interpretaciones concordistas, y con razón. Pero ¿quién hablará en cambio de los daños causados por la preocupación de oponer las escuelas? Escoto, en efecto, distinguía al igual que santo Tomás, para la inteligencia, un *objectum inclinationis* y un *objectum attingentiae* [116]. Proclamaba al igual que santo Tomás, en unos términos quizá más sorprendentes pero con idéntica convicción, que la radical inadecuación que existe entre el fin de la criatura espiritual y los medios naturales de que dispone para alcanzarlo era la marca propia de su dignidad: *non vilificatur, sed dignificatur* [117]. Todos los escotistas lo repetían: *quo major creatura, eo amplius eget Deo* [118]. Todos reconocían al hombre y

[113] A. GARDEIL, en *Revue thomiste*, 1926, pp. 384-390.

[114] Entre los testigos de la edad anterior, citemos el pseudo-HUGO, *Miscellanea*, 1.1, tit. 7: *De dignitate et libertate rationalis creaturae: Sola rationalis creatura ita condita est, ut ipsa bonum suum non esset, sed ille a quo facta est. Magna ergo dignitas, ut nullum ei bonum praeter summum sufficeret, et item magna libertas, ut ad bonum suum cogi non possit* (*P L* 177, 482-483).

[115] *In Contra Gentiles*, l.3, c. 51, n. 4, 2 (ed. Leonina, t. 14, col. 141-142). *Cf.* 1.1, c. 5 (SESTILI, t. 1, pp. 39-40).

[116] *Cf.* Ephrem, LONGPRE, *La philosophie du Bienheureux Duns Scot* (1924), pp. 184-186.

[117] *In IV Sent.*, d. 41, q. 2, a. 24: *Quicumque alius appetitus appetit extrinsecum propter naturam cujus est; ideo non conjungit simpliciter appetibiliori quam sit esse naturae cujus est. Voluntas autem amat aliquid nobilius se, et plus quam naturam illius cujus est; ideo conjungit appetibiliori et in se et sibi quam sit natura cujus est.* Ver también *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3: *Voluntas inclinatur ad omne ens sicut ad per se objecta; ergo non quietatur in aliquo uno ente nisi illud includat omnia entia quantum possunt includi in aliquo uno; possunt autem tantum perfectissime includi in uno ente infinito; ergo potentia potest tantum quietari in summo.*

[118] Principio incesantemente recordado en la tradición escotista; por ejemplo, B. MASTRIUS DE MELDULA, *In I Sent.*, Disput. 6, q. 2 (Venecia, 1675, p. 383).

al ángel la misma dignidad de imagen de Dios, y le asignaban como consecuencia el mismo fin. En cuanto a los tomistas, ninguna diferencia referente a esta tesis esencial. Baste con citar aquí dos grandes testigos de la línea franciscana: Pedro de Olive y Ramón Llull. He ahí cómo se expresaba el primero:

> *...Non solum secundum fidem sed etiam secundum rectam rationem constat quod omnis natura rationalis est per essentiam talis quod proprius et ultimus finis ejus non potest per naturam creatam acquiri, sed solum per agens supernaturale; nec potest esse in aliqua forma mere naturali, immo oportet quod sit in forma virtuali et gratifica et modo ineffabili unita et uniente cum supernaturalissimo Deo... Unde et quando naturaliter appetit summam beatitudinem, secundum rem appetit illam quae est supernaturalis, quia in nulla alia potest salvari ratio summae beatitudinis, nec ratio summi boni*[119].

El segundo no es menos claro, en su mezcla de dialéctica y de imaginación geométrica:

> *...Et quando natura fuit creata, in illo instanti creato in quo creata fuit, incepit tendere per medium concreatum ad suum finem secundum cursum naturalem. Et hoc fecit per suum actum naturalem sibi coessentialem, qui est de sua essentia, ut non sit otiosa, et quod suus appetitus potest, quoniam finis attingitur per supremam naturam, quae dat naturae naturatae principium et esse. Idcirco sequitur circulus et triangulus, in quantum principium et finis nostrae naturae se invicem respiciunt et sibi invicem correspondent supra cursum naturalem, et nostra natura est in medio illorum duorum terminorum supradictorum secundum cursum naturalem...* [120]

En pleno siglo XVI, Soto, como se ha visto, permanece fiel a la tradición común, preocupado como está una vez más por recoger en su doctrina las grandes ideas que santo Tomás y Duns Escoto habían tenido igualmente, que no eran específicamente, repitámoslo, ni tomistas ni escotistas, sino simplemente cristianas. Encontrando la objeción que acababa de parecer invencible al Ferrarés y a Cayetano y que muy pronto iba a parecerlo a Medina, luego a Báñez y a Suárez, él escribe:

[119] *In II Sent.*, q. 56 (ed JANSEN, Quar., 1924, p. 300-301). No dice menos, al mismo tiempo: *Et tamen haereticum esset et erroneum, dicere quin omnis natura rationalis ex sua essentia et natura exigat talem perfectionem et finem, unde et pro tanto est ei naturalis.*

[120] *Declaratio per modum dialogi edita*, c. 17 (ed. Otto KEICHER, *Beitrage...*, t. 7, f. 4-5, Münster, 1909, pp. 121-122). *Cf.* c. 19 (pp. 123-124) y c. 135 (p. 189).

> *Facile respondetur, magis exinde effulgere celsitudinem humanae naturae, quod, cum nulla possit esse natura creata, quae ulla sit proportione ad assequendam felicitatem illam quae exsuperat omnem sensum, nihilosecius angelica et humana, ad imaginem Dei conditae, illum haberent pro fine ultimo* [121].

En la siguiente generación, los dos primeros cardenales jesuitas le hacen eco. Este principio, dice Belarmino, no es una novedad, y lejos de enunciar algo que sea indigno de la naturaleza humana, exalta por el contrario su dignidad propia [122]. Y Toledo, en una nota más francamente escotista:

> *In hoc potius magnificatur homo, quod sit ad tam altum finem, ut Deo tanquam supernaturali agente indigeat ad ipsius consecutionem* [123].

En el siglo siguiente, incluso cuando había triunfado la teoría de la naturaleza pura, varios pensarán aún lo mismo sobre este punto. A través de su doctrina, la idea tradicional de la dignidad de la naturaleza humana subsistirá. Así, por ejemplo, en Estius:

> *Sane pertinere id videtur ad hominis dignitatem, quod finis ejus ultimus tantae sit excellentiae, ut quamvis eum appetat naturaliter, ad eum tamen solis naturae viribus nequeat pertingere, sed opus sit ipsiusmet finis, id est Dei operatione supernaturali* [124].

Por otra parte, Estius admite muy claramente que el Creador en ningún modo está obligado a otorgar al hombre una beatitud sobrenatural. Pero, cuando evoca la idea de una beatitud natural, considera explícitamente ésta solamente en los límites de la vida

[121] *De natura et gratia*, l.1, c. 4.

[122] *De gratia primi hominis*, l.1, c. 7 (*Opera omnia*, t. 5, p. 191). Ver *supra*, cap. 6, pp. 481-483.

[123] *In Summam S. Thomae*, t. 1, *In Primam* (1869), pp. 19-20. Pero no contento con reproducir siguiendo a santo Tomás el principio sacado del tercer libro de la *Etica*, Toledo acallaba los escrúpulos de quienes no comprendían que una potencia «natural» pudiese ser *indigea et inops*, mediante una razón que muestra quizá que el sentimiento antaño tan vivo de la oposición entre la imagen de Dios y los seres de la naturaleza inferior se había debilitado: *Non est novum hoc in natura: nam multis dat appetitum sufficientem, tamen actus cum adjutorio. Lapidi dedit gravitatem, sed non brachia quibus auferret impedimenta, quominus descendat in locum suum. Imo hominibus dedit voluntatem ad multa, et negavit vires ipsa per se exsequendi. Ita dedit homini appetitum naturalem videndi Deum, tamen actus cum auxilio alterius.*

[124] *In II Sent.*, dist. 25, n. 4 (París, 1680, p. 262).

terrestre. El expone la siguiente objeción: un hombre, dejado por Dios *in puris naturalibus*, debería poder llegar a alguna beatitud natural como último fin; pero es cosa imposible: ¿cómo vivir feliz cuando se debe temer siempre la hora de la muerte, sin esperanza de encontrar una dicha en el más allá, ya que el alma, separada del cuerpo del que tiene el deseo y al que no puede reunirse por sus solas fuerzas, será siempre imperfecta e insatisfecha? A lo que él responde, no sin dejar entender que, en efecto, no puede poner nada completamente satisfactorio bajo este concepto de beatitud natural:

> *Videtur dicendum quod hominis beatitudo mere naturalis non potuisset esse perfecta, et proinde nihil esse absurdi, si conjunctas haberet cum certa expectatione mortis multas alias hujus vitae miserias, etc.* [125]

A imitación de Belarmino, de Estius y de Toledo, el servita Juan Prudentius asume el gran principio, que ha querido mostrar que es el de santo Tomás. Ve en él el signo de la excelencia única del ser espiritual, pues es el signo de que trasciende toda la esfera de las actividades creadas o creables:

> *...excellentiam et dignitatem, qua rationalis natura caeteras irrationales antecellit, repositam esse in eo quod ita naturaliter assequantur finem quem naturaliter praeoptant, at rationalis, finem in quem naturaliter inhiat minime naturaliter lucratur. Ratio hujus differentiae ex diversitate finium, ad quod praedictae creaturae ordinantur, est poscenda. Equidem, finis ultimus irrationalium est perfecta operatio tendens in bonum aliquod particulare, quod essentialiter finitum et limitatum est, qua propter facultatem illarum minime superans...* (Por el contrario, al ser espiritual) *praescribitur operatio perfecta, tendens in bonum universale infinitum et aeternum, adeo eminens, ut totam sphaeram activitatum naturalium creatarum et creabilium longo intervallo superexcedat.*
>
> *...Creatura vero rationalis, ob dignitatem qua prae caeteris pollet, tendit in finem altiorem, naturalem sphaeram suae activitatis excedentem, atque ideo propria naturali facultate inassequibilem, et solum per gratiam sui Creatoris comparabilem* [126].

Sin embargo, estas referencias son cada vez más raras en los teólogos de oficio. En los mismos escotistas el principio pronto no se mantendrá más que en un sentido disminuido. Solamente los místicos,

[125] *Ibid.*, dist. 19, n. 10 (pp. 173-174).

[126] *Opera theologica posthuma in Primam Partem* (Lyon 1690), pp. 43-53.

porque ya no se tomará muy en serio su doctrina, tendrán libertad para acordarse de él... [127]

Se habrá podido notar: como ninguno de sus predecesores, Suárez no hace intervenir tampoco de manera directa, en su razonamiento, ninguna razón de seguridad doctrinal. En realidad, con todo, es en vistas a establecer mejor la posibilidad de un fin natural, diferente de la visión de Dios, que niega a la naturaleza todo apetito de sobrenatural. Si no hubiera beatitud natural, explica él, el fin sobrenatural sería debido al hombre: consecuencia inadmisible, pero ¿cómo podría evitarse? Sin duda, hay quienes la discuten: *quibus autem modis discursum factum subterfugerent, nec satis video, nec tempus est hic examinandi* [128]. Se puede lamentar que Suárez, tan poco acostumbrado a resúmenes, no se haya tomado el tiempo de exponernos el pro y el contra; por lo menos su pensamiento es claro. Así se ve cómo una innovación acarrea otra. Se da un segundo paso en el camino por donde la teología moderna se separa de la antigua. Para refutar a Bayo, Belarmino ponía, aún en estrechos límites, la posibilidad de un fin que sería puramente natural. Suárez va ya más lejos, mucho más lejos que Belarmino, quien designaba este fin puramente natural sólo como *alius finis naturalis, aliquis finis inferior* y no lo definía por un conocimiento de Dios; quien, en fin —y este punto es capital— continuaba poniendo en la visión de Dios, en toda hipótesis, el fin intrínseco y la perfección de la naturaleza humana al mismo tiempo que el objeto de su deseo [129]. Va más lejos que Gregorio de Valencia, quien invocaba contra Cayetano la autoridad de santo Tomás y quien por lo menos retenía como Belarmino el lenguaje tomista, reconociendo una sola «beatitud» propiamente hablando [130]. Va

[127] Ver, por ejemplo, los opúsculos de piedad de BÉRULLE, las obras del capuchino François d'ARGENTAN: *Grandeur de Dieu et Grandeur de Jésus-Christ*. Ver también una doctrina vecina de la de Soto y de Belarmino en san FRANCISCO DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, 1.1, c. 16. Bossuet la criticará en su escrito sobre la Instrucción pastoral dada a Cambrai el 15 de septiembre 1697. *Cf. infra*, pp. 511-513.

[128] *De ultimo fine hominis*, Disput. XVI, sect. 2 (t. 4, pp. 153-154).

[129] BELARMINO, *De gratia primi hominis*, 1.1, c. 7: *Tametsi summa illa beatitudo sit finis hominis naturalis, tamen est finis improportionatus, et praeter eum, habet homo alium finem naturalem sibi omnino proportionatum* (p. 191). *Sententiae Baii refutatae: Poterat Deus creare ad finem aliquem inferiorem, ...hominem ordinare tanquam ad finem, ad cognitionem earum rerum quae naturaliter cognosci possunt. (Auctarium*, p. 315).

[130] GREGORIO DE VALENCIA, *Commentaria theologica*, t. 2 (3.ª ed. 1603), col. 98-99: *beatitudinem sub ratione sua propria et particulari, nimirum, ut est visio et fruitio Dei;* col. 100-101. *Cf.* BELARMINO, *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum*, gradus 1, c (Avignon, 1823, pp. 31-32). El padre E. ELTER, *De*

más lejos, lo hemos visto, que Toledo, quien mantiene con energía la doctrina de su maestro Soto, mostrando que era la doctrina tradicional y que, por más que hubiera dicho Cayetano, era común a los dos grandes jefes de escuela, Duns Escoto y santo Tomás. Más lejos que Estius († 1613), quien también en oposición con Cayetano, juzgaba por lo menos probable que el hombre tiende mediante un apetito natural innato a la visión de Dios, ya que éste es el «fin» de todo espíritu, el verdadero «lugar natural» fuera del cual está condenado a permanecer siempre sin reposo[131]. Más lejos, en un sentido, que el mismo Molina, quien concedía por lo menos claramente que el adagio *finis naturalis quoad appetitus* traducía aún en su tiempo no solamente la tesis escotista, sino la opinión más común de los escolásticos[132]. Vázquez que se junta en este punto a la misma opinión que Báñez, que Molina y que Suárez[133], no hace tampoco ningún misterio de su novedad: la llama *opinio recentiorum*[134]; retiene aún mejor que su gran émulo, como

naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris, cita en el mismo sentido a algunos otros autores del siglo XVII: Becanus, Coninck, Pallavicini. (*Gregorianum*, 1928, pp. 303-306).

[131] *In 4 Sent.*, d. 49, n. 1 (Venecia, t. 4, 1680, p. 551). Estius desarrolla aún otros tres argumentos en favor de su tesis. Como Soto y como Toledo, cree que es la doctrina no solamente de san Agustín, sino también de santo Tomás y de Duns Escoto: *Sic enim sentiunt sanctus Thomas et Scotus in prologo 1 Sententiarum, ac rursum Scotus et Durandus in hanc distinctionem, et post eos Dominicus ibidem, refragante licet Cajetano. Probatur autem ex Augustino, etc.* Ver también d. 4, n. 1 (p. 36), etc.

[132] *Commentarius in Primam Partem*, q. 12, a. 1, disp. 2: *Communior Scolasticorum sententia asserit in nobis inesse appetitum naturalem ad beatitudinem non quoad ad assecutionem ac simpliciter —ea enim ratione omnes fatentur in particulari, atque, ea de causa, illam dicendam esse finem nostrum naturalem, dicendum esse simpliciter finem nostrum supernaturalem—, sed quoad appetitum et potentiam passivam.* (Lyon, 1593, p. 98). En 1639, el escotista A. HICKEY, *In 4 Sent. Scoti*, dirá aún de esta misma tesis: *Theologorum communior.* Y SYLVIUS, *In Primam Partem*, q. 95, a. 1, aunque desplazando el acento: *Quamvis... beatitudo consistens in clara Dei visione, posse quadam ratione dici finis naturalis hominis, nimirum quoad aliqualem appetitum seu desiderium; quoad assecutionem tamen, et simpliciter loquendo, est finis supernaturalis* (*Opera*, t. 1, 1714, pp. 564-565).

[133] *In Primam Secundae*, Disput. XII, c. 3, n. 11 y 12.

[134] *In Primam Secundae*, q. 5, a. ; Disput, XXII: *An insit creaturae rationali naturalis appetitus suae beatitudinis. C. 1: Quatuor sunt opiniones Scolasticorum... Quarta est opinio Recentiorum, qui docent nullum esse appetitum naturalem ad beatitudinem in singulari, sed solum capacitatem et potentiam quam vocant obedientialem.* (T. 1, 1599, p. 214). No se temía en aquel tiempo calificar una opinión de *recentior*, o proponer unas tesis «contra santo Tomás y muchos otros» (TOLEDO, *In Primam*, q. 23, a. 6; *cf.* LE BACHELET, *Prédestination et grâce efficace*, t. 2, pp. 4-5).

Belarmino y Gregorio de Valencia, la idea de la única «beatitud». Y un Arriaga sabe perfectamente que sosteniendo a su vez la nueva opinión, defiende lo contrario que santo Tomás[135].

No todos los teólogos se han comprometido a fondo en esta *opinio recentiorum* o, como dice A. Verrièle, en esta «nueva sistematización»[136]. Hemos señalado ya a algunos refractarios: un Prudencius, un Macedo. También otros como Diego Ruiz de Montoya (1632), un César Recupito († 1647)[137] o un Juan Bautista Rossi († 1646), los tres jesuitas, mantienen aún de manera más o menos mitigada, siguiendo a Toledo, Belarmino o Estius, la doctrina del apetito de naturaleza. Rossi precisa que la mantiene *contra Cajetanum, Ferrariensem et aliquot alios Thomistas*. Está sobre todo la escuela escotista unánime, cuyo jefe de filas en el siglo XVII es el brillante controvertista Juan de Rada[138]. Pero, refractarios o no en la cuestión del apetito natural, todos van a encontrarse desde ahora en el punto de la «naturaleza pura». Todos, o casi todos, van a entenderse para promover o para suponer adquirida la idea de la «naturaleza pura», en el sentido que esta expresión acaba de recibir. No formarán en esto una escuela aparte, por numerosa que sea: tomistas y escotistas de nuevo estilo hablarán sobre ello exactamente como suarezianos o molinistas. «Incluso se han encontrado tomistas, dirá no sin sorpresa el jansenista Hugot, que han admitido en parte este sistema, aunque no les sea de ninguna utilidad o necesidad para defender y sostener la doctrina de santo Tomás»[139]. Se han encontrado, en efecto, a fines del siglo XV para prepararla, se han encontrado en el siglo XVI para inaugurarla, se encuentran cada vez más, incluso antes de la aparición del *Augustinus*, para propagarla.

Desde el tiempo de las congregaciones de *auxiliis*, se puede decir que los tomistas se han unido en cuerpo a la nueva teología. El autor de las

[135] *Disputationes theologicae in Primam Partem*, t. 1 (Amberes, 1643), pp. 65 y 66: *Argumentum quod videtur fuisse D. Thomae. Haec tamen ratio nullo modo convincit. Secundo probatur a D. Thoma... Respondeo...* Esta tranquila franqueza era por lo menos un signo de vitalidad.

[136] *La doctrine de saint Thomas sur Dieu*, en *Revue apologétique*, 1929, p. 428. El padre ELTER, *loc. cit.*, ha mostrado que había aquí oposición entre la antigua escuela y la nueva.

[137] *De veritate*, VI, q. 3.

[138] *Controversiae Theologicae inter sanctum Thomam et Scotum*, t. 1 (Venecia, 1614), controversia prima: *An Deus clare visus sit finis naturalis hominis?* Igualmente A. HICKEY (1639): *cf.* DOUCET, *loc. cit.*, p. 196.

[139] *Instructions sur les vérités de la grâce et de la prédestination* (nuev. ed., Avignon, 1752), p. 115. Esta cuestión de la «naturaleza pura» es, como se sabe, uno de los puntos en los que Jansenio debía denunciar «una gran conformidad entre el pelagianismo y el molinismo» (*ibid.*, p. 111).

controversias *In Divi Thomae et ejus scholae defensionem,* Navarrete es uno de los que la llevan más lejos, yendo hasta a volver con una maliciosa sutileza contra los tradicionalistas como Soto el argumento sacado de la excelencia del ser espiritual[140], lo que le hace volver también las objeciones y las respuestas de santo Tomás[141]. El fogoso Tomás de Lemos, gran adversario del molinismo, se muestra al mismo tiempo en su *Panoplia gratiae,* gran vindicador de la naturaleza pura[142]. Para cortar de raíz las objeciones de los bayanistas, se concede a esta naturaleza, como lo hacía Belarmino, todos los socorros «naturales» deseables, lo cual reducía un poco el escándalo provocado en el campo tomista por la doctrina de Molina, pero no era sin nuevas dificultades. Estas debían conducir a nuevas hipótesis: así en Godoy, quien después de una serie de instancias llega a afirmar que, en un orden de pura naturaleza, Dios habría podido no obligar al hombre a amarlo[143]. La sistematización, la complicación, debía proseguirse. Pero desde este tiempo de la disputa *de auxiliis,* todo sucede ya como si las dos grandes escuelas rivales, personificadas de alguna manera en dos grandes órdenes, hubieran decidido concluir una verdadera alianza en este terreno, liquidando así, creían, la cuestión bayanista, para luchar más cómodamente en otro terreno que absorbía cada vez más su atención y solicitaba su ardor: el del modo de eficacia de la gracia y de la

[140] *Controversia 33. De inclinatione hominis ad beatitudinem.* NAVARRETE resume el sexto argumento de Soto de la siguiente manera: *Quaelibet res mundi habet suum determinatum finem, in quem naturaliter tendit; ergo etiam homo; sed talis finis non est extra Deum.* A lo que responde como sigue: *Respondeo quod in hoc manifestatur excellentia hominis super omnes alias res corporeas, quia in istis est jam secundum ordinem naturalem finis earum praefixus, homo tamen est ordinatus ex gratia Dei ad finem quem secundum se ex viribus propriis non potest velle.* T. 1 (VALLISOLETI, 1605, pp. 200-202).

[141] *Cf. Prima Secundae,* q. CIX, a. 5, ad 3m; pero el contenido es ahora muy diferente.

[142] *Panoplia gratiae,* t. 1, *Isagogicus* (1676), 2.ª parte, tract. 1, c. 4: *Si Deus crearet hominem in puris naturalibus ipsi naturae debitis absque ordine aliquo ad supernaturalem finem, cum solo ordine ad finem naturalem (quem posse ita Deum creare nec est vertendum in dubium), etc. Quis enim neget posse Deum hominem illum, si ipsum conderet in ordine ad solum finem naturalem, auxiliis specialibus illius ordinis illi naturali fini proportionatis ita juvare, ut illum naturalem finem consequi valeret?* (pp. 7 y 8).

[143] P. de GODOY, *Disputationes theologicae in Primam Secundae,* t. 1, tract. 5, Disput. XLII, n. 3 (Venecia, 1686, p. 324). Los molinistas no experimentaban aquí la misma dificultad, admitiendo que el hombre podía sin ningún socorro de gracia tener *aliqualem Dei amorem propter se. Cf.* MORANIAS, *Antijansenius* (1652, p. 201); pero en cambio tenían mucho que hacer con la tradición.

predestinación[144]. Sea lo que fuere, se impone una constatación, que había sido hecha ya por el padre Teodoro de Régnon[145]: la consideración del «estado de pura naturaleza», que es tardía en la historia de la teología, no fue aclimatada en la Escuela hasta después de Bayo. «No hay que buscar esta cuestión antes de su hora».

[144] Desde entonces, los teólogos tomistas han hecho, en su mayoría, sobre todo a partir de Juan de Santo Tomás, nuevos progresos en esta vía, y entre las tesis sobre la *bonitas moralis* y sobre el *status purae naturae* que querían hacer condenar en Molina, hay más de una que ellos han sido los primeros en defender. SERRY, *Historia Congregationum de auxiliis* (1740), p. 166; PORTALIE, *Augustinisme,* en D.T.C., t. 1, col. 2554.

[145] *Etudes historiques sur la Trinité,* t. 3, p. 373.

VII. EL PROBLEMA DE LA BEATITUD

Los dos capítulos precedentes bastan para hacernos entrever que el sistema llamado de «naturaleza pura», por simple que ahora nos parezca la expresión, tiene unos orígenes complejos, y que han sido necesarios muchos factores de orden diverso para dar lugar a su nacimiento. Como pasa tan a menudo en la historia de las ideas, es una serie de transformaciones sutiles lo que lo explica, más que unas innovaciones conscientes[1]. No será de poco interés observar, por así decir, al microscopio las dos principales de estas transformaciones, que le proporcionaron títulos de nobleza al permitir leerlo en los antiguos autores y particularmente santo Tomás.

Una es relativa al problema de la beatitud y del último fin; la otra se refiere por el contrario a las discusiones sobre la «justicia original». Por uno y otro de estos sesgos, vamos a ver cómo se introduce el nuevo sistema. Son en primer lugar los comentarios de la *Suma* de Santo Tomás los que le sirven de principal vehículo; después, son las exposiciones referentes al estado primitivo del hombre, exposiciones que se acercan más bien a la tradición de los comentarios del libro de las *Sentencias*. En uno y otro caso, se aprovecha igualmente de algunas fórmulas cuya antigüedad no sospechosa acredita un sentido nuevo.

Sin dejar de considerar sinceramente a santo Tomás como una autoridad y presentarse por su parte fielmente como sus discípulos, sus comentaristas no estaban menos animados por preocupaciones a

[1] Aunque, por ejemplo, Dionisio el Cartujo haya tenido, como se ha visto, el sentimiento muy claro de oponerse a santo Tomás.

menudo ajenas a la historia. Interpretaban su pensamiento con la mentalidad de su época y en función de las disputas en las que tenían que tomar parte. Así sucede con los pasajes de la Suma y los pasajes similares de las demás obras en donde se trata de la salvación, del último fin, de la beatitud. Las distinciones que ellos aportan, por desconocidas que hayan sido a santo Tomás, consiguen convertirse no obstante en fórmulas auténticamente tomistas.

Hablando de la acción humana, santo Tomás emitía el aforismo de que todo agente obra en vista de un fin, y que este fin debe ser conforme a su naturaleza: de ahí concluía que el fin del hombre, ese ser racional, debe ser obra *secundum rationem*. Reconociendo que «muchos infieles han obrado según razón mediante la práctica de las virtudes morales, reconocía en consecuencia que ellos realizaron el fin del hombre; este fin, por lo menos, «que no excede el poder natural del hombre, que él llamaba *finis ultimus in aliquo genere* para distinguirlo del *finis supernaturalis* o *finis ultimus simpliciter*[2]. Por otra parte, leyendo a los «Filósofos», encontraba sobre la beatitud ideas del todo diferentes de aquellas cuya esperanza le había transmitido el cristianismo. Es así como un Avicena le hablaba de una reunión del alma con la Inteligencia agente[3], y a pesar de la oposición que semejante doctrina había encontrado en la cristiandad, no dejaba de recorrer peligrosamente su camino por ella[4]. En cuanto a los antiguos griegos, le ofrecían la descripción de una vida perfecta y bienaventurada, contenida enteramente en los marcos de la ciudad, o por lo menos de la vida temporal. Ahora bien, «en su admirable benevolencia y su respeto por los maestros»[5], tenía como método constante retener de ellos todo lo que podía ser en

[2] *Prima Secundae*, q. LXV, a. 2: *...Virtutes morales, prout sunt operativae boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri; et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentibus. Secundum autem quod sunt opperativae boni in ordine per opera humana acquiri; et sic acquisitae sine caritate esse possunt, sicut ad ultimum finem supernaturalem, etc... Patet igitur ex dictis quod solae virtutes infusae sunt perfectae et simpliciter dicendae virtutes, quia bene ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; aliae vero virtutes, sc. acquisitae, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter: ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter.*

[3] *De anima*, p. V. 5, c. 6 (fol. 26 v), etc.

[4] Guillermo de AUVERNIA, *De anima*, 1.2 (p. 112 b). *Cf.* GUNDISSALINUS, *De anima*. René de VAUX, o. p., *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, pp. 78-80. A.-M. GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale* (París, 1951).

[5] A.-D. SERTILLANGES, t. 2, p. 350 (*Somme théologique*, ed. de la *Revue des Jeunes*).

cierta manera compatible con su propia fe y se ingeniaba por parecer no tanto corregirlos, cuando esto era necesario, cuanto explicarlos y completarlos.

Tal era principalmente su actitud con respecto a Aristóteles, «el Filósofo» por excelencia —actitud que vemos ampliamente compartida, por lo menos durante un primer período, por san Buenaventura[6]. En los casos extremos, «bloqueado por su texto», santo Tomás llegará a decir: *Aristoteles loquitur inquirendo*, y nos encontramos entonces, observa el padre Chenu, «en el límite de la fidelidad»; o bien, él «legitimará las insuficiencias del Filósofo mediante el respeto de los objetos propios y limitados de una disciplina: resolver los problemas del alma separada del cuerpo, esto no incumbe al filósofo de la naturaleza»[7], etc. Incluso en estas palabras, siempre que puede, pone cuidado en justificarlo y en seguirlo[8]. Lo hemos visto ya más arriba en un ejemplo. No nos sorprendamos, pues, si acoge tan ampliamente las visiones de Aristóteles sobre la contemplación del cosmos, sobre el ejercicio de la prudencia y de la sabiduría, o sobre la perfección de la naturaleza humana. Se siente feliz de encontrar en él, gracias a un procedimiento de trasposición tácita, a propósito sobre todo del acto de la contemplación, «un acuerdo tan pleno con la doctrina de los santos y un arsenal tan rico

[6] BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d. XIX, a. 1, a. 1, ad 3m: *Ad illud quod obicitur de Philosopho, quod intellectus corrumpitur, etc., dicendum quod illum verbum pium debet habere intellectum.* Aún *In Hexaemeron*, VII, 2-3: *De aeternitate mundi excusari potest, quod intellexit hoc ut philosophus, loquens ut naturalis, sc. quod per naturam non potuit incipere... Item quod posuit felicitatem in hac vita, quia forte non erat de consideratione sua...* Sin duda, Buenaventura añade, hablando de los filósofos antiguos en general: *Sed adhuc isti in tenebris fuerunt, quia non habuerunt lumen fidei*, pero santo Tomás hace otro tanto. En *Magnanimité* (1951), p. 481, n. 1, el padre GAUTHIER hace de este último pasaje un comentario que nos parece un poco forzado; el padre GILLON dice más justamente, *Angelicum*, 1949, p. 138: «benévola indulgencia». Sobre el respeto y la cortesía del santo para con Aristóteles, *ille excellentior inter philosophos (II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2), *cf.* Patrice ROBERT, o f. m., *Le problème de la philosophie bonaventurienne*, en *Laval philosophique et théologique*, 1950, pp. 152-156. En la cuestión *Utrum anima rationalis sit immoralis* (ed. P. GLORIEUX, 1950, pp. 72-73), Buen. llega a sostener que el error de la mortalidad del alma *improbatur per sententiam Philosophiae dicentis: intellectus separatur, etc.*

[7] *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (1950), p. 180. *Cf.* Et. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), t. 1, p. 244. Ver *Supra*, pp. 442-443.

[8] Así *Secunda Secundae*, q. 123, art. 5, *Utrum fortitudo proprie consistat circa pericula mortis quae sunt in bello* (*cf.* ARISTÓTELES, *3 Ethic.*, VI 10). Sí, responde santo Tomás, para decir como Aristóteles; pues se pueden colocar bajo este título todos los peligros *quae imminent in particulari impugnatione, quae communi nomine bellum dici potest...*

de pruebas a su servicio»[9]. Su procedimiento no es, sin duda, completamente inconsciente. De las visiones de Aristóteles a las de los «santos», él se da perfecta cuenta de que hay por lo menos un «progreso»[10]. Con todo nunca se resigna a constatar una «ruptura»[11]. Una especie de «pudor» lo retiene. Nunca consentirá en decir, como muy pronto Enrique de Gand: *Philosophus... circa ipsum finem vitae humanae in multis errabat*[12]. Le basta con explicar que el Filósofo sólo considera la felicidad en general, o que sólo habla de aquella que se puede obtener en esta vida y mediante los principios de la filosofía[13]. Aristóteles, cree él, no niega que pueda haber otra[14], pero no tenía que hablar de ella porque no era éste su objeto; no tenía que ocuparse, en su *Etica*, de lo que se refiere al estado de la otra vida[15], etc. Con la ayuda de sus explicaciones, santo Tomás podía evocar un pasaje de la *Etica a Nicómaco* a propósito de las promesas del Evangelio[16] y mantener que

[9] R.-A. GAUTHIER, o. p., *Trois commentaires averroïstes...*, en *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, t. 16 (1948), pp. 265-266.

[10] J. de FINANCE, s. j., *op. cit.*, p. 339, nota 1: «Me parece adivinar en santo Tomás, aquí como en otras circunstancias, una cierta tensión entre las exigencias de su metafísica (podríamos añadir: también de la tradición cristiana) y el respeto por el «Filósofo», el cual, habiendo agotado, parece, los recursos de la razón, no había sabido, con todo, descubrir las condiciones de la verdadera beatitud. Santo Tomás se da muy bien cuenta de los progresos que la revelación cristiana ha permitido realizar a la razón..., pero experimenta una suerte de pudor para reconocer que él supera al Filósofo en su propio terreno».

[11] R.-A. GAUTHIER, *loc. cit.*, p. 252: «...Somos lanzados de golpe en pleno cristianismo, pero muy lejos de Aristóteles y de sus sueños de un hombre armonioso... Pero de esta ruptura, salida de lo más hondo de su conciencia de cristiano, no parece que santo Tomás se haya dado cuenta; en todo caso no ha denunciado el error del Filósofo, y no lo ha rectificado, sino dando la impresión de que no tocaba nada...»

[12] *Quodl., XII*, q. 13.

[13] *In Ethic.*, 1.1, lectio XV, 180: *Est notandum quod philosophus non loquitur hic de felicitate futurae vitae, sed de felicitate praesentis vitae.*

[14] *In IV Sent.*, d. XLIX, a. 1, sol. 4: *De hac felicitate (imperfecta) philosophus... determinat, aliam quae est post hanc vitam nec asserans, nec negans...*

[15] *In Ethic.*, 1. 1, lect. XVII, 212: *Quaerere autem utrum homines post mortem aliqualiter vivant secundum animam, et utrum cognoscant ea quae hic aguntur, aut ex aliquo modo immutantur, non pertinet ad propositum, cum Philosophus hic agat de felicitate praesentis vitae.* Y 1.3, lectio XVIII, 590: *Neque ad Philosophum pertinebat de his, quae ad statum alterius vitae pertinent, in praesenti opera loqui.*

[16] *Contra Gentiles*, 1.3, c. 25, *in fine:* «Hinc est quod dicitur: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt (Mt.*, 5, 8), y el: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum (Jo.*, 18, 3). *Huic etiam sententiae Aristoteles (Ethic.*, X, 10) *concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativa quantum ad speculationem optimi speculabis*».

ninguna otra analogía era más apta para hacernos entrever la vida eterna que esta descripción de la contemplación terrestre[17]. ¿No era admirable que se pudieran comentar las Bienaventuranzas, o el Discurso de después de la Cena, o las palabras de Jesús sobre Marta y María, mediante las doctrinas de estos antiguos filósofos «que no habían podido tener un pleno conocimiento de la última felicidad?» [18]

Sin embargo, a veces era necesario medir la distancia que existe entre su doctrina y las enseñanzas de la fe. Santo Tomás lo hacía aún con el mismo espíritu, usando una distinción que le evitaba condenar a nadie. Las cosas, decía, él, no son consideradas de la misma manera y según los mismos principios por el «filósofo» y por el «fiel». El filósofo se interesa por el hombre tal como es en sí mismo, según su especie, independientemente de su último fin, mientras que la revelación cristiana nos enseña lo que es el hombre y lo que son todas las cosas en su relación a Dios, su autor y su fin. Por un lado se estudian las causas inmanentes o principios internos de los seres; por el otro, se tienen los ojos fijos en la causa primera y suprema. De ello se siguen dos series de verdades complementarias, y no contradictorias[19]. En vez de oponerlas, es necesario aceptarlas las dos, y reconocer dos bienes últimos, como se ha visto ya más arriba[20]. El segundo, que consiste en la visión de Dios, es la «beatitud». Santo Tomás ponía cuidado en no nombrar nunca «beatitud» a esta felicidad terrestre y limitada, esta dicha «tal como conviene a unos hombres». Ponía cuidado en recordar que en el estado

[17] *Ibid.*, c. 63: *Hujus autem perfectae et ultimae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita ultimam felicitatem hominis posuerunt (Ethic*, X, 8), etc. (Sigue el concordismo con Marta y María).

[18] *Cf.* el análisis más profundizado de Anton C. PEGIS, en *Medieval Studies*, 25 (1936), pp. 1-25: *St Thomas and the Nicomacheam Ethics.* La actitud de santo Tomás es la de un teólogo *who openly recreated the truth of the past in the light of revelation in order to save the present.*

[19] *Contra Gentiles*, 1.2, c. 4, *Quod aliter considerat de creaturis philosophus, et aliter theologus.* Distinción que no es particular de santo Tomás. *Cf.* GAUTHIER DE BRUGES, *In I Sent.*, d. 18: *Theologus considerat res ut a Deo sunt vel ut ordinantur ad ipsum...* Gauthier distingue por otra parte tres puntos de vista: los del *logicus*, del *metaphysicus* y del *theologus. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du XIII siècle*, II, p. 18 (E. LONGPRE).

[20] *De veritate*, q. 14, a. 2: *Est autem duplex hominis bonum ultimum...; quorum unum est proportionatum naturae humanae..., et haec est felicitas de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quae consistit in actu sapientiae; vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens... Cf.* q. 27, a. 2, etc.

INARIO CLARETIAN

de la vida presente no puede haber beatitud perfecta, sino solamente «alguna participación de la beatitud»[21]. No consentía tampoco en usar esta bella palabra para designar el conocimiento que pueden tener las «almas separadas», o la contemplación de las «inteligencias separadas» que consideraban los filósofos árabes. Estos, que se encontraban entonces entre los grandes adversarios, no podían gozar de la misma indulgencia que Aristóteles: así pues, mientras uno era interpretado y «prolongado», los otros eran francamente contradichos. Pero, tanto a propósito de uno como a propósito de los otros, santo Tomás tenía siempre interés en mostrar que sólo existe, en el pleno sentido de la palabra, una sola beatitud, la que nos está reservada «en la patria», y de esta beatitud única, afirmada por la fe, se esfuerza por establecer la posibilidad, por medio de la misma filosofía[22].

Es un eco de esta enseñanza el que se repercute en las fórmulas de los tres comentaristas que ya conocemos. Tales estas fórmulas de Cayetano: *Creatura rationalis potest dupliciter considerari: uno modo absolute, alio modo ut ordinata est ad felicitatem,* y: *Auctor tractat de homine ut theologus, cujus est considerare creaturas non secundum proprias naturas, sed ut ad Deum sunt relatae*[23]. La misma explicación, más amplia, dada por Javelli: *Ipsa natura intellectualis alio modo consideratur ut est talis naturae, habet tales proprietates consequentes naturam, ut potest operari, et tantum operari ex principiis activis suis intrinsecis; a theologo consideratur ut creata est a Deo ad ipsum Deum, ut objectum beatificum*[24]. Como los otros dos, Koellin traduce en primer lugar fielmente su texto cuando, viniendo a comentar la tercera cuestión de la *Prima Secundae,* distingue beatitud imperfecta y beatitud perfecta, o filosófica y teológica, poniendo la primera en múltiples *operationes viaticae,* la segunda por el contrario en la única *operatio sempiterna*

[21] *Prima Secundae,* q. 3, a. 2, ad. 4m; *In IV Sent.,* d. XLIX, q. 1, a. 1, 2, etc. *Cf. Contra Gentiles,* 1.3, c. 48.

[22] *In IV Sent.,* d. XLIX, q. 1, a. 1, sol. 4 (contra la posición de Aristóteles); *ibid.,* a. 2, etc. Sobre la beatitud y la finalidad sobrenatural de la naturaleza humana según santo Tomás, ver Henri BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin,* pp. 77-80. *Cf.* R.-A. GAUTHIER, *loc. cit.,* p. 263 (sobre la beatitud sobrenatural): «Fuera de la beatitud imperfecta que es la felicidad de esta vida, es la única felicidad de que habla santo Tomás, MELCHOR DE SANTA-MARÍA, o. c. d., en *Ephemerides carmelicitae,* 2 (1948), p. 296: «Sto. Tomás no conoce más que un solo fin último del hombre: la beatitud celestial que consiste en la visión intuitiva y la fruición de Dios».

[23] *In Primam,* q. 12, a. 1 (en santo Tomás, ed. de Venecia, t. 10, 1959, p. 38 v). *Cf. In Primam Secundae,* q. XII, a. 8.

[24] *In primum tractatum Primae Partis (op. cit.,* appendix, p. 21 v.).

patriae[25]. Nada se puede reprender tampoco, desde el punto de vista tomista, en esta aserción análoga de Báñez: *Homo, si tantum secundum perfectionem naturalem suae speciei consideretur, habet quidem finem determinatum a natura, scilicet rationalem vitam agere secundum legem naturae*[26]. Hasta aquí es aún santo Tomás quien habla por la boca de sus intérpretes. Pero en seguida empieza la interpolación y el pensamiento de éstos, desde el momento en que se explicita, toma otra dirección que la de su autor.

Santo Tomás decía: se puede considerar al hombre en su naturaleza, independientemente de su relación a Dios. Después de haber dicho como él, de ahí que traducen: se puede considerar a este hombre en su relación esencial a Dios autor y fin de la naturaleza. Después de haber distinguido los dos puntos de vista del filósofo y del teólogo, no solamente porque esta distinción vale en sí misma, sino también, como se ha visto, para evitar poner a Aristóteles en contradicción formal con la fe cristiana, santo Tomás se esforzaba por establecer un puente entre estos dos puntos de vista, gracias a su doctrina del «deseo natural». Sus intérpretes se esfuerzan, por el contrario, por consumar la ruptura, encerrando para siempre la misma filosofía en el punto de vista estrecho del «Filósofo» que no había conocido la creación. No quieren ya conocer otro «deseo natural» que el que nace a partir de la revelación divina y de la contemplación de los efectos de la gracia...[27] ¡Qué

[25] *In Primam Secundae,* q. 3, a. 2: *...Beatitudo imperfecta, quae est operatio circa Deum in via... Operationes viaticae, et etiam in quibus consistit imperfecta beatitudo viae... Beatitudo perfecta non est operatio viae, nec contingit hominem in via esse simpliciter beatum, sed ut hominem, ut habet Philosophus... Ex quibus patet, quomodo philosophica quidem beatitudo non est perpetua, sed theologica. Cf.* a. 1 y 7, y q. 2, a. 8; comentario objetivo de santo Tomás sobre la única beatitud (Venecia, 1589).

[26] *In Primam,* q. 12, a. 1 (Venecia, 1587, col. 453).

[27] Así JAVELLI, *loc. cit.: Tota haec quaestio est mere theologica, et conatur B. Thomas procedere ex revelatis et acceptatis a fidelibus, etc. Considerato autem homine ut ordinatur in Deum ut in objectum beatificum sicut sibi in Scriptura revelatum est, dicet Tehologus quod naturaliter desiderat illam speculationem quoniam, cum credat se esse creatum ad illum finem, nulla alio cognito quam habeat de Dei quietat eum, etc.* O CAYETANO, *loc. cit.:* Si se considera la criatura racional como ordenada a la felicidad, *sic naturaliter desiderat visionem Dei, quia ut sic, novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus ut Deus est in se absolute, etc.* O aún KOELLIN, *In Primam Secundae,* q. 3, a. 8: *Nota pro fundamento dicendorum, quod homo dupliciter consideratur: uno modo praecise naturaliter; et sic naturaliter appetit beatitudinem secundum communem rationem, et sicut etiam cognosci effectus Dei naturales, qui dependent a Deo ut est prima causa modo naturali, et sic desiderat cognoscere Deum ut est causa prima*

maravilla, en efecto, no encontrar ya ningún deseo de ver a Dios en un ser que antes se ha cortado expresamente de toda relación con Dios! Pero se olvida esta abstracción inicial, para conservar sólo la consecuencia que se ha sacado de ella. Los más antiguos discípulos de santo Tomás, cuando no tomaban las precauciones de lenguaje de su maestro, declaraban después de haber expuesto su doctrina: *Alio modo judicabant Philosophi de beatitudine, sed male*[28]. Ahora, se emprende su seguimiento y se realiza hipotéticamente este hombre de los filósofos, convertido en hombre ordenado por Dios a una beatitud natural; —libres, claro está, de concebirla de otra manera que ellos. *Finis ultimus creaturae rationalis,* dice Cayetano, *ut sic, est Deus dupliciter: primo ut objectum beatitudinis possibilis naturaliter, secundo ut objectum beatitudinis revelatae*[29]; y aún: *Si non superadditus esset a Deo ordo ille supernaturalis, quaelibet intelligentia ultimum naturale absque peccato haberet pro beatitudine ultima: hoc enim modo philosophi posuerunt entia illa beata*[30]. Para santo Tomás el hombre de Aristóteles era el hombre *absolute consideratus;* Cayetano lo repite, pero para interpretarlo como sigue: *Philosophus... hominem bonum constituit in ordine ad finem naturalem...*[31]

Ahora se ve todo el alcance de la palabra de Cayetano cuando dice que santo Tomás consideraba el problema de la beatitud *ut Theologus.* En el pensamiento del comentarista, esto no significa sólo que santo Tomás consideraba el último fin, del cual no se habrían ocupado los filósofos. Esto significa, además, que este último fin que retenía la atención de santo Tomás no era ya este «fin natural» del cual él mismo se habría ocupado como filósofo. El hombre cuya beatitud definía santo Tomás era, pues, solamente el hombre que había recibido, de hecho, por

universalis; quae cognitio habetur per scientias physicas. Sed alio modo consideratur homo..., ut est ordinatus ad beatitudinem supernaturalem, in quantum ex revelatione divina intelligit aliquid de beatitudine supernaturali et ut ex revelatione divina cognoscit effectus Dei, qui sunt gratia et hujusmodi, ut est praedestinator ad beatitudinem supernaturalem: et hoc secundo modo, scilicet ex suppositione cognitionis talium effectuum, homo naturaliter appetit cognitionem Dei, ut est causa talium effectuum, etc. (p. 41).

[28] HUGO RIPELIN DE STRASBOURG, *Compendium theologicae veritatis,* l.7, c. 23 (Lyon, 1649, p. 548; bajo el nombre de Alberto el Magno).

[29] *In Primam Secundae,* q. LXXI, a. 6, n. 9.

[30] *In Primam,* q. LXIII, a. 3, n. 13.

[31] *In Secundam Secundae,* q. XXIII, a. 7, n. 1. *Cf. In Primam Secundae,* q. CXIV, a. 1, n. 1: *non de homine adoptato in filium Dei, non de homine in statu peccati vel gratiae sed absolute;* o q. III, a. 8, n. 1: *...licet homini absolute non insit naturaliter hujusmodi desiderium...;* o q. CIX, a. 2, n. 1: *...de homine in puris naturalibus, quomodo consideratur a philosophis,* etc.

una especie de milagro, una finalidad sobrenatural y que había observado ciertos efectos sobrenaturales. Razonando sobre este hombre que más tarde se llamará «histórico», santo Tomás, siempre según Cayetano, razonaba únicamente según unos principios revelados y a la intención de teólogos que admitían como él estos principios. Para asentar mejor su interpretación, en efecto, Cayetano quiere eliminar del horizonte de santo Tomás a los filósofos tales como Avicena[32]. Javelli hará lo mismo[33], con tan poca razón. Y Koellin recoge en el mismo sentido la palabra que, cree él, lo explica todo: *Loquitur (Thomas) ut Theologus*[34]. Macedo no tendrá dificultad en refutar esta tesis[35]. Ya en su comentario de las *Sentencias* el Doctor angélico ponía paralelamente en este punto a «ciertos filósofos» y a «ciertos teólogos» y citaba nominalmente a *Alpharabius*[36]. Pero si se pudiera creer, como dicen nuestros tres comentaristas, que santo Tomás no había tenido nunca ante los ojos en su discusión sino a «ciertos cristianos» que no osaban creer en la visión beatífica, el deslizamiento operado por su exégesis sería menos percibido.

Una vez operado este deslizamiento, se pone la idea de un fin normal a la vez natural y trascendente. Ya no se trata, como decía hace un momento Koellin, de esta dicha imperfecta que procuran las *operationes viaticae.* Pero donde se reconoce la novedad de la idea es en la dificultad que ofrece para fijarse, es decir, en las vacilaciones relativas al objeto de esta nueva beatitud.

Se podía concebir primero, la «beatitud imperfecta» según la beatitud imaginada por Avicena y sus émulos, es decir, oponerla a la

[32] *In Primam,* q. 12, a. 1. n. 4: *Adverte hic haec opinio (intellectum creatum non posse videre Dei essentiam), judicio meo, non est Avicennae, aut philosophorum, quoniam saltem inteligentia creata cognoscit quid est Deus, apud Avicennam, quoniam est illius proximum principium; sed haec opinio fuit aliquorum Christianorum, ut puto. Et ideo contra eam ex his quae fidei sunt disputatur, ut patebit.*

[33] *In Primam,* q. 12, a. 1: *...Ergo B. Thomas, ut bene dicit Expositor, non intendit arguere contra Avicennam; neque enim Avicenna erat fidelis...*

[34] *In Primam Secundae,* q. 3, art. 8 (p. 41).

[35] MACEDO, *Collationes...,* t. 1, p. 20, refutará esta tesis. Mostrará que santo Tomás, especialmente en *Prima,* q. 12, a. 1, se refiere a Avicena, aunque no lo nombre (Av., *9 Metaph,* c. 5), como hace también Buenaventura en varios pasajes paralelos, y como lo ha notado Escoto *ibíd.,* pp. 13-14. Macedo dice que la exégesis de Cayetano del «deseo natural» tomista no tiene ningún fundamento en los textos. Cayetano hace prueba de sutilezas, pero sobre todo de «astucia»: *Non ego subtilem esse Cajetanum, novi hominis acumen; sed illo tamen haud paulo subtilior est Scotus! Astutior fuit Cajetanus* (p. 72).

[36] *In 4 Sent.,* dist. 49, q. 12, art. 1, solutio.

«beatitud perfecta» como el conocimiento de un ser creado al conocimiento del ser increado. Así hacía el tomista Domingo de Flandre († 1481):

> *...Duplex est felicitas seu beatitudo hominis. Quaedam est perfecta, et illa consistit in eo quod est perfectio intellectus secundum essentiam et non secundum alicujus participationem. Cum ergo verum sit objectum et perfectius intellectus, praedicta felicitas non consistit in cognitione* veri creati, *quia tale non est verum per essentiam, sed in cognitione* primi veri, *scilicet ipsius Dei. Et sic loquitur Doctor Sanctus de felicitate in Contra Gent. et in Prima Secundae... ...Alia est felicitas imperfecta, et talis bene consistit in contemplatione* substantiarum separatarum[37].

Era la vía seguida principalmente por Dionisio el Cartujo, quien por lo menos reconocía que santo Tomás, seguido por Gil de Roma, la había abandonado[38]: Dionisio afirmaba, conformemente al *ordo hierarchiae*[39], que «el alma separada» sería naturalmente satisfecha, *felix et quieta,* por su unión contemplativa a la *intelligentia imi ordinis* colocada inmediatamente encima de ella[40].

Se podía partir también del caso de los niños muertos sin bautismo, extendido al caso presumido de los «paganos» buenos, que debían gozar en la otra vida de una dicha natural inferior a la beatitud sobrenatural, y para hacerse una idea de esta dicha bastaba con extender a la vida de

[37] *In XII Libros Metaphyys. Aristot.*, 1.1, q. 2, a. 1 (citado por J. ALFARO, *op. cit.*, p. 238). Cuando Domingo escribe que el fin del hombre consiste *essentialiter* en la visión de la esencia divina (D. de Fl. VI, q. 5, a. 1), no podemos sacar nada referente a nuestro objeto, pues él quiere simplemente oponerse con esto a la tesis escotista que pone la beatitud *essentialiter in operatione voluntatis*. *Cf.* León MAHIEU, *Dominique de Flandre, sa métaphysique* (1942), pp. 325 y 355-356.

[38] Así *De lumine christianae theoriae*, l. 1, art. 51 (*Opera omnia*, t. 33, p. 293). *Cf.* santo TOMÁS, *In 4 Sent.*, dist. 49, q. 2, art. 1.

[39] L. 2, art. 65: *Ordo namque hierarchiae est, ut superiores purgent, illuminent et perficiant inferiores*, etc. (p. 465).

[40] L. 1. art. 47: *Quoniam igitur rationalis anima in umbra ultimae intelligentiae creata est..., manifestum est quod per contemplationem intelligentiae imi ordinis ac unionem ad ejus intellectuale lumen sit naturalis beatitudo separatae statuenda*, etc. (pp. 289-290). *De puritate et fel. animae*, c. 16 y 58 (p. 40, pp. 406 y 433). *Cf.* el texto *Homo cum in honore* (fin del s. XII, influenciado por el neoplatonismo árabe: *Omnis beatitudo et felicitas animae rationalis est tantum a superioribus essentiis, et in existentia sua cum illis.* (M.-Th d'ALVERNY, *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, 13, p. 291). *Cf.* Martin BEER, *Dionysius der Kartäusers Lehre vom desiderium naturale des Menschen nach der Gottesschau* (Munich, 1933), que se esfuerza por probar que si Dionisio ha criticado a santo Tomás es porque lo ha comprendido mal (así, pp. 117-118).

ultratumba la contemplación descrita por los antiguos filósofos. Sólo bastaba con explotar en este sentido los textos que ofrecía, no sólo, sin duda, el mismo santo Tomás, que no hablaba aún en semejantes casos ni de «fin natural», ni de «beatitud natural», sino de una tradición tomista constituida desde la primera generación. Se podía leer, en efecto, en Tomás de Estrasburgo:

> *Illi qui descendunt in peccato originali solo, non frustra; quia, quamvis non consequantur finem supernaturalem, consequuntur tamen finem naturalem. Possunt enim habere evidentiorem contemplationem, quam quicumque philosophus umquam habere potuit in hac vita; quae quidem contemplatio est naturalis finis hominis virtuosi*[41].

O en Pedro de la Palu († 1342):

> *...Beatitudo supernaturalis est perfectior realiter naturali. Alioquin manifeste vana facta est spes nostra et inanis fides nostra, si aeque realiter obtinent perfectam beatitudinem pagani vel saltem pueri non baptizati qui habent naturalem, sicut baptizati habent supernaturalem. Item; naturalis comprehensibilis (est) et demonstrata a philosophis. Supernaturalis autem in cor hominis non ascendit...*[42]

Se podía seguir finalmente el ejemplo de Dionisio el Cartujo, aún, quien partiendo de su negación de todo apetito natural de la visión de Dios, utilizaba la misma forma de la argumentación de santo Tomás para concluir completamente diferente que él. Hay, decía, en el hombre un deseo natural de conocer a Dios, con un conocimiento natural, pero perfecto en su orden. Ahora bien, semejante conocimiento es imposible acá abajo. Por lo tanto, debe tener lugar en la otra vida, —pues no puede ser que un deseo natural sea vano:

> *Facile est ostendere quod in hac vita non sit animae naturalis beatitudo statuenda... Ostensum est in nulla divinorum agnitione huic vitae possibili contentari seu sistere intellectuale desiderium. Ob hoc igitur non est in hac vita perfecta et ultimata felicitas, quam omnis utique natura, virtus et species secundum propriae perfectionis subsistentiam desiderat. Neque inanis est tale entis desiderium, neque potest humanus intellectus felicitate ea frustrari ad quam naturalem inclinationem*

[41] *In IV Sent.*, 1.2, d. 33, q. 1, a. 3, concl. 2, ad 1m (ALFARO, p. 382). Se observará que Tomás de Estrasburgo habla de cosas según él reales, en el interior de nuestro universo, y no de una hipótesis posible y generalizada referente a otro universo.

[42] *In IV Sent.*, d. 49, a. 3 (ALFARO, p. 275). Para santo Tomás, sus predecesores y sus sucesores, *cf.* la tesis muy clara, pero ligeramente concordista de B. GAULLIER, *L'état des enfants morts sans baptême d'après saint Thomas d'Aquin* (1961).

habet... Quemadmodum autem separatae animae status deiformior est atque liberior, sic prorsus ejus operatio purior est atque desiderabilior... Necesse itaque est ut in illius intelligibilis contemplatione consistat naturalis beatitudo animae separatae, per cujus unionem optime secundum naturae suae proprietatem vivit ac convenientius agit...[45]

Sin embargo, más respetuoso de la tradición en el mismo momento en que las necesidades de la controversia le hacían poner la hipótesis nueva, Belarmino no asignaba aún al fin inferior cuya hipótesis emitía más que una contemplación «de las cosas creadas» o «de las cosas naturales»[44]. Por lo menos era seguir en esto muy fielmente a santo Tomás, quien había escrito, por ejemplo, en el *De Veritate: ...Unde est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum Philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi et causarum ejus; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt qui secundum nos erit in visione Dei...*[45] Por su lado, después de haber hablado primero del fin natural en un lenguaje verdaderamente tomista, como se ha recordado más arriba, Báñez proseguía, aún como santo Tomás: *At in nulla operatione perfecte quiescit (homo) in hac vita;* pero añadía en seguida, lo que ya no era enteramente tomista: *Si autem quaeras de fine naturali post hanc vitam, respondeo quod ad auctorem naturae pertinebat, ut animae immortali aliquod praemium esset paratum, quod certe consistere in agnitione et contemplatione rerum naturalium, non autem in Deo Claro visto; et tunc fateor animam non esse perfecte beatam...*[46] Báñez no intentaba por otra parte justificar mediante el texto comentado de la Suma la hipótesis introducida de esta manera. Pero sobre todo, tanto en Báñez como en Belarmino, se notará como un indicio de que la evolución está todavía en curso, la doble reserva, o la doble timidez con que va acompañada la nueva hipótesis: por una parte, definición del fin trascendente natural mediante una contemplación, no de Dios, sino de las *res naturales,* y por otra parte confesión de que esta contemplación no satisface[47]. Pero semejantes reservas no se mantendrán durante

[43] *De lumine christianae theoriae,* 1. 1, a. 46-51. *Cf. De puritate et felicitate animae,* a. 58: *Naturalis beatitudinis naturali desiderio... cupidus est omnis intellectus... Naturaliter ergo loquendo illa Dei cognitio perfecta est...* (Opera, t. 33, pp. 288-293 y t. 40, p. 433). *Cf.* J. ALFARO, *op. cit.,* p. 293.

[44] *Cf. supra,* cap. 6, p. 424-425.

[45] *De Veritate,* q. 2, a. 2.

[46] *Loc. cit.*

[47] En el comentario de la *Prima Secundae,* q. 3, a. 8. Dubium, Báñez tiene, en uno u otro punto, fórmulas ya menos «arcaicas»: *...Possumus assignare homini finem naturalem in quo naturaliter quiesceret, nec amplius ultra desideraret, videlicet, ut anima ejus... frueretur contemplatione Dei secundum quod illa poterat*

mucho tiempo. Se hallaban desbordadas con antelación por la intrepidez del nuevo principio establecido por Dionisio el Cartujo y por Cayetano.

Habrá siempre, a pesar de todo, una cierta oscilación. Algunos teólogos se contentarán con fórmulas prudentes. Dirán por ejemplo, con el jesuita Jean Martinon (1586-1662); «Antoine Moraines»), buen discípulo de Suárez y sólido adversario de Jansenio, que el fin natural consiste principalmente *in adhesione ad Deum per cognitionem et amorem veribus naturae possibilem*[48]; o bien, con el agustino lovaniense Michel Paludanus (O.S.A., † 1652), también antijansenista, explicarán que es imposible hacerse de él una idea distinta, etc. Entre los demás se distingue una doble tendencia: por una parte, se trata de un conocimiento de Dios aún abstracto y por sus efectos, lo que recuerda algo la contemplación de las «cosas naturales»; por otra parte, se trata por el contrario de un conocimiento intuitivo, o por lo menos por «ideas infusas», y al cual conviene el nombre de «posesión». Se hallan, por otra parte, fórmulas híbridas. Pero por una y otra parte, se acaba por admitir que este conocimiento natural de Dios llenaría el deseo de la naturaleza humana. Lo que debe notarse es que la segunda forma, que sustituye a la abstracción por la intuición, a la inducción por la posesión, tiende a prevalecer cada vez más sobre la primera. Hay en esta evolución una profunda lógica inmanente.

Suárez, por ejemplo, cree que el conocimiento de Dios, en el alma separada y «no elevada», sería, como acá abajo, *abstractiva et per effectus;* sin embargo, ya no tiene de él en absoluto el concepto bastante pesimista como el de Belarmino: sería, cree él, una beatitud muy real, ya que consistiría *in perfectissima naturali conjunctione cum Deo per*

haberi ex cognitione perfecta totius universi, maxime substantiarum separatarum a materia. Báñez se da perfectamente cuenta de la posible objeción, para quien piensa según santo Tomás. Así añade: *Et si dicas, quod tunc excitabitur appetitus ad cognitionem Dei sicut in se est: respondetur, quod illud desiderium suspenderetur; quoniam esset inutile, et non secundum prudentiam; siquidem aperte judicaret anima non esse possibilem hujusmodi cognitionem Dei* (p. 140). Se confesará que la respuesta es débil. Se observará también esta palabra, *suspenderetur,* parecida a la palabra de Toledo: *impediretur desiderium (Lectiones ineditae in Primam Secundae).* Pero en Toledo se trataba únicamente de los niños; en Báñez, se trataría de la humanidad entera en la hipótesis de un fin natural. En Toledo, se trata de una intervención divina y de una casa de excepción; en Báñez, de una acción por así decir automática de la naturaleza en un orden universal. *Toto caelo differunt.*

[48] *Anti-Jansenius* (París, 1652), p. 196. Moraines reconoce que los «antiquiores theologi» no hablaban de un «estado de naturaleza pura»; ¿es solamente, como parece decir, porque ellos trataban *brevissime* de una materia que los *recentiores* desarrollan *fusius*? (p. 191).

intellectum et voluntatem, quantum ex creaturis naturali lumine intellectus cognosci potest[49]. Sin embargo, Molina se expresaba con más reserva, admitiendo siempre, aunque con un sentido edulcorado, que la visión de la esencia divina era la única capaz de llenar «el apetito natural»[50]. Lo mismo en 1623 su adversario Tomás de Lemos: *Certum est non posse esse finem naturalem perfectum..., sed esset beatitudo quaedam naturalis extra Deum, qua proinde perfecta non esset, etiam in ratione beatitudinis naturalis*[51]. Los carmelitas de Salamanca dirán poco más o menos también que la operación o la forma última en los límites de la naturaleza sólo merece el nombre de beatitud *diminute et valde imperfecte*[52]. Para Becanus, en 1639, la inteligencia natural no puede ser llenada por ningún conocimiento natural[53]. Para Oviedo, en 1646, toda beatitud natural no puede ser sino *valde imperfecta et secundum quid*[54]. Juan de Santo Tomás, en 1637, no hablba sino de una *contemplatio Dei per suos effectus*[55]. *Contemplatio abstractiva Dei*, dirán Juan Martínez de Ripalda en 1648[56] y Francisco Amici en 1650[57]. Pero en 1685 el *Cursus theologicus* de Esparza habla de una *perfecta Dei cognitio ex creaturis*[58] y en 1687 Silvester Faurus acentúa el optimismo en sus precisiones: *Cognitio Dei per creaturas quietaret naturale desiderium*[59].

Las *Institutiones theologicae* de Simonnet, en 1723, dicen *perfectissima quaedam contemplatio Dei abstractiva*[60]. Las *Praelectiones theologicae* de Rupp, en 1765, redoblan la fórmula: *Beatitudo illa naturalis esset cognitio Dei abstractiva..., sed in termino esset perfecta, absque omni miseria et imperfectione*[61].

Dando un paso más, algunos dejan caer las palabras: *ex creaturis*[62].

[49] *De fine ultimo*, Disput. 15, sect. 1, n. 6 y n. 3.
[50] *In Primam* (Lyon, 1593), q. 12, art. 1, disp. 2.
[51] *Panoplia gratiae*, t. 1, *Isagogicus* (póstumo, 1676), col. 2, tract. 1, c. 4, p. 7.
[52] *Cursus theologicus*, t. 5, tract. 9, disp. 6, dub. 1.
[53] *Summa theologiae scholasticae*, t. 2 (Lyon, 1639), p. 42.
[54] *Tractatus theologici* (Lyon, 1646), tract. 1, n. 130.
[55] *Cursus theologicus*, t. 2, (primera ed.: Alcalá, 1637), disp. 12, art. 3, n. 23.
[56] *De ente supernaturali*, t. 3, disp. 8, sect. 7, n. 71.
[57] *Cursus theologicus*, t. 3 (Amberes, 1650), p. 295.
[58] *Cursus theologicus* (Lyon), t. 1, p. 30.
[59] *Opus theologicum*, l. 6, tratc. 7, q. 47, n. 21.
[60] T. 4, *de Gratia*, p. 87. *Cognitio abstractiva Dei clara*, dice Domingo Viva († 1710; *Cursus theologicus*, ed. de 1755, p. 20).
[61] T. 2 (Heidelberg, 1765), p. 133; p. 138: *Quod beatitudinem status purae naturae... attinet, dici potest, eam ponendam fuisse in cognitione Dei asbtractiva, quidem, sed perfecta...*
[62] Reaparecen, sin embargo, en un buen teólogo como A. VERRIELE, *Le surnaturel en nous* (1932), p. 34. Pero *cf.* PALMIERI *op. cit.*, 2.ª ed. p. 110: *Potest vero cognitio abstractiva Dei in possessione finis perfectior esse, quatenus perfectiore modo sit determinata... Ceterum advertendum est, in beatitudine spectandum esse non tantum cognitionem et amorem Dei, sed cetera quoque bona naturae convenientia...* Y ya RUPP, en el texto citado nota precedente.

Después de haber hablado de «conocimiento abstractivo», se habla de «intuición abstractiva», «de visión abstractiva»[63], y las protestas de un Macedo († 1681) contra estos falsos conceptos[64] no impiden que se prosiga la evolución. Se suprimirá el epíteto «abstractiva» como se había suprimido el determinativo *ex creaturis*. De la idea de la posesión por parte del hombre de su fin natural se pasará insensiblemente a la idea de una posesión natural de Dios en la obtención de este fin. Es así como Goti dirá, en 1763: *Cum enim in eo statu (homo) esset ordinatus in Deum ut auctorem naturae, ex posessione illius in tali ordine capacitas ejus positiva expleretur*[65]. En nuestro siglo, el padre E. Peillaube mezcla prudencia e intrepidez, reserva y generosidad en la hipótesis, al escribir: «La razón no nos dice en qué podría consistir la posesión natural de Dios; para llenar nuestras aspiraciones, Dios, sin duda, se daría a conocer mediante otros procedimientos que la abstracción y el razonamiento, por ejemplo, por medio de ideas infusas[66]. Para el padre V. Cathein, la beatitud natural no es solamente una «beatitud pefecta», sino que lo es gracias a un «conocimiento muy perfecto de Dios», una «muy perfecta unión con Dios»[67]. Uno de los últimos autores que han tratado la cuestión se muestra también uno de los más intrépidos: «¿Es absurdo», escribía en 1938 el padre Pedro Descoqs, «concebir una visión real de Dios autor de la naturaleza, que no lo revelase según sus pefecciones íntimas del orden sobrenatural trascendente, sino que, permaneciendo en cierta manera proporcionado a nuestra naturaleza, fuera, sin embargo, intuitivo y superase la vía de los conceptos abstractos o de las especies infusas?» Semejante explicación, cree él, «sería susceptible de proporcionar una solución muy simple y muy elegante» a las numerosas dificultades que encuentra la interpretación de los textos de santo Tomás sobre el deseo natural de

[63] Henri KELLER, De gratia: *visio solum abstractiva et naturalis (Theologia Wiceburgensis*, ed. de 1880, t. 7, p. 144; c. 1, a. 2); etc.
[64] MACEDO, *Collationes...*, t. 2 (1673), p. 399: *...Si esset visio, esset intuitiva, per quam videretur Deus in se prout videtur hodie a beatis; ergo supernaturalis... (Si esset cognitio abstractiva) non esset satis ad praemium; et mostraret Deum imperfecto modo cognosci, et excitaret desiderium videndi intuitive...*
[65] *Theologia scolastico-dogmatica* (1763), t. 2, 1, q. 2, dubium 1.
[66] *La destinée humaine* (1930), p. 56.
[67] *De naturali hominis beatitudine*, en *Gregorianum*, 1930, pp. 406-408.

ver a Dios[68]. Es, en efecto, «muy simple y muy elegante» rebajar al plano de la naturaleza lo que santo Tomás y con él todos los antiguos doctores, por no hablar de la misma tradición cristiana, había dicho del sobrenatural... Visión inmediata de Dios conquistada por el hombre natural: la evidencia chillona del error histórico tanto como de la desviación doctrinal no impide a esta extraña explicación ser la lógica de un movimiento cuyo término ella marca. Pero esta manera de concebir a fin de cuentas el objeto natural del deseo a semejanza de la misma visión beatífica ¿no atestigua una insatisfacción en la cual esta doctrina de la satisfacción natural deja a sus promotores?

En todo caso, en este nuevo sistema, el único vínculo que queda entre el espíritu creado y el fin que Dios nos ha prometido ya no será en adelante sino el de una pura «potencia obediencial» es decir, que en adelante se aplicará al problema del último fin la noción que los Padres y los antiguos escolásticos habían elaborado para dar cuenta del milagro. Es lo mismo que decir que todo vínculo se romperá, ya que esta «potencia obediencial» es algo no puramente pasivo —los antiguos no hablaban en nuestro problema de otra potencia que no fuera pasiva—, sino puramente negativo: simple palabra para excusar la «no-repugnancia», la no-resistencia de toda criatura a la Omnipotencia divina: *aliquid negativum, scilicet, quandam non repugnantiam ad potentiam divinam*[69]; *capacitas et possibilitas, seu non repugnantiam ad videndum Deum*[70]. Sobrenatural y milagroso no serán más solamente análogos por ciertos rasgos y solidarios en su existencia. El segundo ya

[68] *Le mystère de notre élévation surnaturelle* (1938), p. 126. El autor afirma, con la misma intrepidez: «Esta distinción era ciertamente familiar a muchos antiguos escolásticos». Cita para probarlo a Cayetano, que nos parece decir exactamente lo contrario. Volviendo sobre la misma idea en la *Nouvelle revue théologique* de 1939, el padre Descoqs recalca: «Esta solución está muy exactamente inspirada en Cayetano, Silvestre de Ferrara, seguidos uno y otro por una muchedumbre de antiguos autores escolásticos» (p. 410). Más que hablar de una muchedumbre, habría sido mejor citar uno o dos... Es verdad que se puede diferir sobre el calificativo de «antiguo». El autor concede luego que no ha hecho «un estudio suficientemente profundo para tomar partido de manera firme a su respecto» *(ibíd)*. Pide que se lea en el texto de su libro «visión inmediata» en vez de «visión intuitiva», que era «un puro lapsus» (p. 411). Confesamos que no comprendemos esta oposición entre una visión intuitiva que sólo puede ser sobrenatural y una visión inmediata que sería puramente natural...

[69] Baltasar NAVARRETE, o. p., *In D. Thomae et ejus scholae defensionem*, t. 1 (1605), p. 192: *Quidquid pertinet ad ordinem naturalem consideratur ut in potentia obedientiali respectu ordinis supernaturalis* y p. 194.

[70] JUAN DE SANTO TOMÁS, *In Primam*, q. 12, a. 3, n. 13 (*Opera*, t. 2, 1934, p. 142).

no será un simple signo del primero: es el primero el que se habrá convertido en un simple caso particular del segundo.

Aún ahí, según una primera apariencia, nuestros comentaristas se mantienen en la línea del Maestro, pues ninguna innovación tuvo nunca el aspecto de comienzo absoluto. Sin duda, lejos de confundir lo que nosotros llamamos lo sobrenatural con lo milagroso, santo Tomás, en busca de una analogía sacada del mundo de los cuerpos, la pedía más bien a la acción normal que los cuerpos superiores ejercen sobre los cuerpos sublunares: es así como en un pasaje cita a este propósito el fenómeno de las mareas[71]. Lejos de hablar habitualmente de potencia obediencial a propósito de la aptitud a lo sobrenatural, a la beatitud y a la vida de Dios, había declarado por el contrario más de una vez, en una fórmula general, que «el alma es naturalmente capaz de la gracia»[72]. Había respondido por anticipado a ciertas objeciones, notando que hay dos maneras de ser natural una cosa[73]. Si con todo había reconocido en el alma una doble potencia pasiva, una natural y otra obediencial, como en cualquier otra criatura, había sido por ejemplo para explicar el milagro de la ciencia infusa en el alma de Cristo[74]. Pero, en un sentido muy general, no había reconocido menos en la criatura como tal un cierto poder de obedecer a Dios para recibir en ella todo lo que Dios quisiese: *In tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit*[75]. Si,

[71] *Secunda Secundae*, q. 2, a. 3. Desde un cierto punto de vista, dice, pasa con la naturaleza espiritual como con las demás; dos cosas concurren a su perfeción: un principio activo intrínseco, y un impulso recibido de la naturaleza superior, sólo que, en el caso de la naturaleza espiritual, este impulso no puede venir sino de Dios y su fin consiste igualmente en la participación de la bondad divina y en la visión de la esencia divina. En otros pasajes, santo Tomás reduce el mismo milagro a este esquema general, pero sin asimilarlo al caso de la acción de Dios sobre el espíritu: *Prima*, q. 105, a. 6, *ad primum*, etc.

[72] *Prima Secundae*, q. 113,, a. 10; *Tertia*, q. 9, a. 2, ad 3m. *Cf. In II Sent.*, d. 30, q. 2, a. 11, ad 14 m, sobre la *habilitas* de la naturaleza humana a la visión divina y a la gracia.

Ver P. CHARLIER, o. p., *Puissance passive et désir naturel selon saint Thomas*, en *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1930. Henri BOUILLARD, *op. cit.* pp. 80-81.

[73] *Prima Secundae*, q. 6, a. 55, and 2 m: *Naturale dupliciter: uno modo, quia est a natura sicut a principio activo...; alio modo, secundum principium passivum, quia scilicet est in natura inclinatio ad recipiendum actionem a principio extrinseco.* Y *De Veritate*, q. 24, a. 1, *ad primum.*

[74] *Tertia*, q. 11, a. 1. *Cf.* GILSON, en *Arch. d'hist. doctr...*, 31, pp. 82-86.

[75] *De virtuitibus in communi*, a. 10, ad 13 m. *Tertia*, q. 1, a. 3, ad. 3m; q. 11, a. 1: q. 44, a. 2 *(Utrum convenientes facta fuerint miracula per Christum circa caelestia corpora), ad primum: Naturale est cuilibet creaturae ut transmutetur a Deo secundum ejus voluntatem.*

pues, fuese cierto que el espíritu creado no puede por sí mismo ver a Dios, y si con todo se debiese estar seguro, fuere cual fuese la explicación, que él puede verlo, se debería hablar aún a este propósito de la *potentia obedientialis* que marca a toda criatura, signo de su *naturalis subjectio ad Creatorem*[76], lo que san Buenaventura llamaba por su parte la *naturalis obedientia criaturae*[77]. Esto no autorizaba a hablar de una *potentia obedientiae tantum*, y tanto menos por cuanto lo propio de esta potencia o capacidad obediencial era, observaba santo Tomás, no poder ser llenada jamás: *talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo*[78]. En fin, en un sentido no menos general, santo Tomás había permitido llamar milagrosa toda obra que sólo Dios podía realizar[79].

Sin negar más que él la inclinación natural y la capacidad natural del alma, imagen de Dios, con respecto a su fin sobrenatural, los discípulos de santo Tomás habían imitado su lenguaje. Por ejemplo, después de haber probado que hay en la inteligencia un apetito natural de la visión divina, Gerardo de Bolonia había admitido que se pudiese llamar «potencia obediencial» a esta potencia que, en nosotros, tiende naturalmente a su objeto sin poder alcanzarlo naturalmente[80]. Con una intención análoga, y quizá también con el secreto designio de acentuar la diferencia con el lenguaje de Escoto[81], Capreolo había distinguido potencia natural propiamente dicha y potencia natural impropiamente dicha, comparando ésta a la potencia obediencial[82]. Pero como Gerardo de Bolonia, tampoco él quiere negar con esto, según parece, una

[76] *De Malo*, q. 5, art. 5, *ad quartum: Inest cuilibet rei credtae naturalis sublestia. Cf. In 4 Sent.*, dist. 8, q. 22, art. 3, *ad quartum.*

[77] *De mysterio SS. Trinitatis*, q. 1.2, *ad septimum* (Quart., t. 5, p. 57 b).

[78] *De Veritate*, q. 29, art. 3, *ad tertium. cf.* q. 12, art. 3, ad 18m.

[79] *Prima Secundae*, q. 113, art. 10: *Tertia*, q. 9, art. 2, *ad tertium. Cf. De Potentia*, q. 1, art. 3, *ad tertium;* q. 6, art. 1, ad 18m.

[80] *Loc. cit.*

[81] Su explicación viene en efecto en el curso de un desarrollo dirigido contra Escoto. Parece que sea el deseo de separarse de éste en la cuestión de la posibilidad de conocer naturalmente el fin sobrenatural lo que haya inspirado directamente a Capréolo esta manera de decir, que permanece aún bastante próxima a santo Tomás.

[82] *In Prolog.*, q. 1: *Conceditur ergo quod ad illum finem homo naturaliter ordinatur, loquendo de ordine naturali illo modo quo dictum est potentiam obedientialem esse naturalem. Negatur tamen quod ad illum finem homo naturaliter ordinatur, sic quod habeat ordinem proprie naturalem aut potentiam naturalem. Cf.* E. ELTER, *De naturali hominis beatitudine ad mentem Scholae antiquioris*, en *Gregorianum*, 1928, p. 286.

verdadera capacidad natural en el sentido de una real inclinación de la naturaleza[83].

Sin embargo, otro problema, que se infiere en el de la finalidad o en el del deseo natural, era saber cómo explicar la inserción, en las facultades de la naturaleza racional así «inclinada», de la disposición concreta que la hacía capaz, si Dios lo quería, de alcanzar efectivamente este fin, ya que su deseo natural o su capacidad natural a recibirlo no la hacía apta a alcanzarlo por sus propios medios[84]. Y es a este propósito como se podía hacer intervenir, entre otras soluciones, una «potencia obediencial» aquí abajo a la gracia y a los hábitos infusos, y luego a la luz de la gloria. El padre L.-B. Gillon nos ha dado a conocer un texto inédito de Bernardo de Auvergne (entre 1290 y 1300), que habla de la potencia obediencial de la voluntad a recibir la caridad o los otros *habitus sobrenaturales*[85]. Una *Cuestión anónima* de principios del siglo XIV, editada por Dom O. Lottin, distingue de manera semejante potencia natural y potencia obediencial, como correspondiendo a *habitus* adquirido y *habitus* infuso[86]. Hacia 1314, Pedro de la Palu escribía en su comentario al cuarto libro de las *Sentencias:* «De eductione beatitudinis sunt tres opiniones», y exponía la segunda opinión en los siguientes términos:

> *...Secunda, quod aliud est dicere formam praeexistere in potentia, aliud educi de potentia, etc. Visio igitur beatifica et omnis forma supernaturalis accidentalis praeexistit in potentia passiva subjecti, quia non potest esse sine illo sine miraculo. Ite meducitur per consequens de illa potentia non naturali sed obedientiali, et praeexistit in potentia supernaturali et non naturali*[87].

No será en absoluto necesario recordar aquí que Pedro de la Palu no dudaba en separarse una u otra vez de la opinión de santo Tomás, incluso en materia importante[88]. El recurso a una «potencia sobrenatural»

[83] El padre Victorin DOUCET, o. f. m. puede observar a este propósito: *Tali autem distinctione, ut patet, non negat Capreolus vere naturalem capacitatem et inclinationem seu ordinationem naturae ad supernaturalia. De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio juxta Theologos a saeculo XIII usque ad XX*, en *Antonianum*, 1929, pp. 188-189.

[84] Ver ejemplo S. TOMÁS, *In 4 Sent.*, dist. 49, q. 2, art. 6.

[85] *Revue thomiste*, 47 (1947), pp. 308-309.

[86] *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 4, 2, p. 754: *cf.* pp. 760-761.

[87] *In 4 Sent.*, dist. 49, q. 8 (Venecia, 1493, fol. 238 r, 1-2). *Cf.* GILLON, *loc. cit.*, p. 310, nota; la edición más antigua de que hacemos uso difiere en dos detalles del texto dado en este pasaje.

[88] Así sobre la naturaleza del pecado original. *Cf.* Raymond M. MARTIN, o. p., *La controverse sur le peché originel au début du XIVe siècle* (1930), p. 236.

u «obediencial», tanto en él como en Bernardo de Auvergne o en la *Cuestión* anónima, es completamente conforme no sólo al pensamiento sino al lenguaje de santo Tomás. Este había escrito, en efecto, en la Cuestión de *virtutibus in communi:*

> *...In tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natura est reduci in actum ab agente connaturali, et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae; alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam: et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae*[89].

Pero, como se ve, ni en los autores antes citados ni en el mismo santo Tomás, este recurso a una potencia «sobrenatural» u «obediencial» no se refiere a la finalidad de la criatura espiritual. Se refiere al medio de realización. No es más que una aplicación lógica del axioma tradicional: *Visio Dei..., supernaturalis est quoad assecutionem* o *attingentiam.*

Más tarde, con un Dionisio el Cartujo, la cosa será diferente. El siguiente pasaje del *De puritate et felicitate animae* nos parece algo embarazoso:

> *...Deus namque sanctus et superadorandus liberrimus est auctor omnemque universi naturam ac ordinem libere sapientialiterque instituit. Nullatenus ergo ad nunc institutum inditumque rebus ordinem limitatus est, sed ejus voluntati omnia parent, quippe quae universorum mensura est et prima causa. Unde quidam theologi non mediocris ingenii omni aiunt naturae creatae obedientialem quamdam innatam esse virtutem, qua, in his quae supra naturam sunt, Omnipotentissimi queat conditoris parere imperio. Ita quoque in mente creata intelligere par est. Ipsa enim natura animae ad supernaturalem Dei munificentiam absolutamque potentiam relata appetitum ac capacitatem supernaturalis beatitudinis sortita est; estque eorum ad quae supernaturaliter instituta est et ordinata, capax ac cupida*[90].

La confusión nos parece manifiesta sobre todo en la última frase, cuya primera parte afirma en la misma naturaleza del alma un apetito y una capacidad con respecto a la beatitud, mientras que la segunda

[89] *Utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione* (art. 10, *ad tertium*). *Cf.* Eudes RIGAUD, *In 2 Sent., Deus... non solum gratificat ipsam substantiam animae per gratiam, sed etiam ipsas potentias per virtutes.* (Bouvy, *Rech. de th. anc, et méd.*, 27, p. 336).

[90] *De puritate et felicite animae*, a. 59 (*Opera*, t. 40, p. 433).

parte declara esta misma alma «capaz y deseosa» de esta misma beatitud sobrenatural sólo cuando ha sido ordenada a ella, por una ordenación que no tenía por el solo hecho de su naturaleza. Se ve en todo caso la tendencia de Dionisio, tendencia muy conforme a lo que nosotros sabemos ya de él, a someter la *mens creata,* en sus relaciones con Dios, a la leyes que rigen las naturalezas inferiores.

Es la misma tendencia que lleva, en fin, a Cayetano a oponer constantemente potencia natural y potencia obediencial en el alma humana, declarando que la potencia del alma no sólo a la gracia, a los actos sobrenaturales, sino a la felicidad de la visión *non est naturalis, sed obedientialis*[91]. Toledo, que es de opinión contraria lo notará expresamente[92]. Adoptando la tesis y el lenguaje de Cayetano, Conrad Koellin intenta establecer en vano, contra la evidencia, que este nuevo lenguaje remonta al mismo santo Tomás[93]. Para eliminar el texto que él contradice, en propios términos, cita a contratiempo otros textos que hablan de otras cosas, y no puede creerse autorizado a citarlos sino porque asimila, sin justificación, el caso del milagro y el de la profecía al caso del último fin[94]. Tenemos aquí un nuevo indicio de esta «naturalización» o de esta «materialización» del espíritu que hemos captado ya en acción. Es una nueva aplicación del principio según el cual todo ser debe encontrar su fin, correspondiente a su apetito natural y a su potencia natural, en los límites de su propia naturaleza. El caso del espíritu debe entrar en todo en el caso más general del ser natural.

Pronto Bartolomé de Medina (1527-1581), habiendo reproducido conta el «deseo natural de ver a Dios» la doctrina y los argumentos de Cayetano, inclusive el famoso argumento sacado del *de Caelo,* concluirá sin pestañear: *Ex hac doctrina sequitur aperte quod non est potentia*

[91] *In Primam Secundae*, q. 113, a. 10. *In Primam*, q. 12, a. 1. *De Potentia neutra*, q. 2 (*Opuscula*, t. 3, 1612, pp. 156-157). *Cf.* H. RONDET, artículo citado, pp. 490-493. ALFARO, *op. cit.*, pp. 131-141.

[92] *In Primam sancti Thomae*, q. 1, a. 1: *Dicit igitur Caietanus Deum esse finem supernaturalem, et potentiam in nobis ad divinam visionem esse non naturalem, nec violentam, sed obedientialem* (1869, t. 1, p. 18).

[93] *In Primam Secundae*, q. 113, a. 10 (p. 964).

[94] Koellin arguye dos textos: *De Veritate*, q. 12, a. 3, y *De Virtutibus in communi*, a. 10. Pero este segundo texto no habla del fin, sólo contiene una observación general referente a toda criatura. En el primer texto se trata de la profecía. Santo Tomás distingue en él una profecía natural y una profecía milagrosa; hay, dice, en relación a ésta en la naturaleza humana una potencia pasiva, que es *potentia, non naturalis, sed tantum potentia obedientiae, sicut est in natura corporali ad ea quae mirabiliter fiunt.* Se ve si Koellin está autorizado a sacar la conclusión que sigue: *Unde Doctor sanctus per capacitatem naturalem intelligit potentiam obedientialem naturae insertam.*

naturalis ad videndum Deum sicuti est: nullus enim ex viribus naturae potest consequi istum finem; ergo non est potentia naturalis; potestas enim miraculorum ea de causa non est naturalis, quia non possumus eam habere ex viribus naturae[95]. Con todo, tendrá aún la sensación de avanzar por un terreno delicado; y así concederá a la opinión contraria una probabilidad, fundada en el valor reconocido de sus defensores y de las razones que aducen. Medina sigue aún a Cayetano en su procedimiento, que consiste en separarse un poco del texto de la Suma para argumentar directamente contra Escoto, cuya fórmula más simple, *finis naturalis,* podía prestarse, aislada, más fácilmente a equívoco[96]; no obstante, no se atreve a cubrir sus conclusiones con la autoridad de santo Tomás, e incluso confiesa prácticamente que lo contradice, al observar que *rationes D. Thomae aliquando sunt probabiles, non necessario concludentes*[97].

Estas precauciones y estas reservas no se volverán a encontrar frecuentemente en lo sucesivo. Los teólogos que desde entonces discuten también la doctrina del «deseo natural» se refugian igualmente, pero de manera más decidida, en un recurso a la «potencia obediencial», y acostumbran, para restablecer un vínculo por encima del foso abierto hacia fines del siglo XV, con la antigua escolástica, a recurrir a los textos medievales referentes a la doctrina del milagro[98]. El contraste parece

[95] *Expositio in Primam Secundae*, q. 3, art. 8 (Venecia, 1590, p. 45, 2).

[96] Desde el principio de la *Explicatio articuli,* plantea el problema en términos tendenciosos: *In hoc articulo est questio gravissima: utrum beatitudo hominis naturalis sit in visione divinae essentiae?,* etc. Y examina en primer lugar la respuesta de Escoto (pp. 43-44).

[97] *Ibid.*, p. 47, 1; *vel dicatur, rationes D. Thomae optime demonstrare, desiderium humani pectoris non posse perfecte satiari usque ad Dei visionem et frutionem...*

[98] Es por un proceso análogo que algunos se esfuerzan en utilizar la teoría agustiniana de las razones seminales. M. A. DARMET, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin* (Belley, 1934), ha demostrado que no era ésta la significación auténtica.

A decir verdad, la escuela franciscana aplicaba desde hacía tiempo la doctrina agustiniana de las razones seminales al problema de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. Así GAUTHIER DE BRUGES, *Quaestiones disputatae,* q. 9 (Longpré, p. 89): *Ad tertium dicendum secundum Augustinum 6 super Genesim, quod duplex est potentia passiva: una quae habet etiam rationes seminales, et alia quae non habet, et haec est pure receptiva. Primae respondet activa naturalis; secundae respondet activa supernaturalis, et talis potentia passiva est in natura respectu fidei, gloriae, gratiae et infallibilitatis ad malum; haec enim non habent rationes seminales.* Pero estas explicaciones no querían reducir la aptitud del alma a lo sobrenatural a una potencia puramente obediencial; querían subrayar la entera independencia del agente sobrenatural, la entera gratuidad de sus dones, pero sin

atenuado a primera vista, cuando, en vez de los textos referentes al milagro material, invocan los que se refieren sea a la unión hipostática[99], sea la conversión del pecador[100]. Con esta teoría de la potencia obediencial cuando es adoptada en su forma rigurosa y exclusiva, nos encontramos ya muy lejos de santo Tomás[101], muy lejos también, evidentemente, de Escoto, muy lejos de toda la antigua tradición escolástica.

Es lo que no han dejado de hacer observar un cierto número de teólogos escotistas. Así, desde 1614, un Juan de Rada, autor de las

prejuicio ni de la finalidad sobrenatural de la naturaleza humana, ni del apetito que es su expresión (*ibid.*, p. 90).

[99] Así BÁÑEZ, *in primam Secundae*, q. 5, a. 1: *...In nulla definitione creaturae intellectualis includitur tanquam propria differentia vel propria passio, quod possit videre Deum per essentiam; sed solum est in illa potentia obedientialis in ordine ad Deum supernaturaliter operantem, quae nulli cognita est ad quantum sese extendat, nisi ipsi Deo, qui cognoscit suam omnipotentiam supra totam naturam: quemadmodum naturaliter nemo potest cognoscere potentiam obedientialem quam habet humanitas ut assumatur a Verbo; quemadmodum etiam in naturalibus nemo potest cognoscere potentiam obedientialem ligni ad figuras artificiales, nisi quatenus cognoscit potentiam artificis per artem (Loc. cit.*, p. 167). Así aún VASQUEZ, *In Primam Secundae*, Disput. 23, c. 2: *(Potentia ad visionem est) obedientialis tantum capacitas, quoniam potentia passiva dici solum potest naturalis ex forma quam recipere potest...* (Escoto quiere que el apetito sea llamado natural, no en razón de su término, sino *quia oritur ex principiis naturae): Hoc tamen responsum nullius momentis est: nam si hoc sufficeret, ut appetitus ille innatus diceretur naturalis, eadem ratione capacitas, quae est in natura humana ad dona gratiae supernaturalia, et ad ipsam unionem hypostaticam, dici posset naturalis appetitus, quod tamen nullus hactenus dixit, etc.*

[100] Textos que se hallaban igualmente en san Agustín. *Cf.* DARMET, *op. cit.* Y P. de VOOGHT, *Le miracle chez saint Augustin,* en *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1938, p. 330.

[101] *Cf.* M. C. (= Dom CAPPUYNS, *Bulletin de théologie ancienne et édiévale,* t. 3 (1938), p. 261: la noción de potencia obediencial «no parece que tenga aplicación en su doctrina del deseo natural. La sola distinción que debe resolver, en santo Tomás, la antinomia entre el carácter natural del deseo y el carácter sobrenatural de su objeto, es la de los dos órdenes de finalidad y de realización».

El padre ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et désir naturel,* en *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 1929, había discernido muy bien que para santo Tomás la relación de la criatura racional al orden sobrenatural es una «relación única y que toda comparación no puede iluminar sino de una manera muy deficiente»; si persistía en querer aplicar a esta relación la noción de potencia obediencial, y prestaba a santo Tomás una distinción entre finalidad específica y finalidad obediencial, él admitía sin embargo «diferentes valores de la potencia obediencial» (pp. 212 y 217).

Controversiae inter sanctum Thomam et Scotum[102]. Así aún, por ejemplo, en 1655, un Bartolomé Mastrius. Esforzándose por arrancar a los escolásticos de su tiempo a las querellas de palabras, Mastrius quiere mostrarles que hay, entre el hombre y la visión de Dios, una cierta relación «más intrínsica, más esencial y más connatural» de lo que dicen Suárez y los otros modernos cuando hablan a este propósito de potencia obediencial; que se puede hablar, pues, legítimamente de una «potencia realmente natural» es decir, *quae fluit a principiis naturae,* a pesar de ser obediencial, por el hecho de que es *supernaturalis quoad attingentiam*[103]. Y algunos años más tarde un capuchino, Marcos de Bauduen, busca de manera aún más simple y menos tímidamente rehacer la unidad de los hermanos separados conduciéndoles al «paraíso teológico» (1661), es decir, a la antigua doctrina del deseo natural, bajo la guía de sus tres doctores, el Angélico, el Seráfico y el Sutil, estas «tres luminarias que brillan en el cielo de la sagrada Teología»[104].

...Pero no se vuelve tan fácilmente al paraíso de la unidad. Los Juan de Rada, los Mastrius y los Bauduen predicaban en el desierto. Y en la misma escuela tomista, las exégesis del doctor común se combaten entre sí.

En efecto, las transformaciones sobrevenidas no podían dejar de despertar por lo menos algunos escrúpulos, tanto más por cuanto nuestros teólogos tenían perpetuamente bajo sus ojos, en su oficio de intérpretes y de «lectores», el texto del doctor angélico. Por poco preocupados que estuviesen por la historia exacta y poco cargados de sentido crítico[105], debían constatar a pesar de todo que algunas fórmulas, demasiado claras, resistían. De ahí el desarrollo en ellos de una «mala conciencia» que se traduce al exterior por la multiplicación de sus intentos de explicación. Estos intentos no sólo varían de un autor a otro

[102] Juan de RADA demuestra que Escoto y santo Tomás están aquí de acuerdo contra Cayetano y sus sucesores. *Controversiae,* Pars prima, a. 1: *...Potentia receptiva actuum supernaturalium est naturalis in ordine ad eosdem actus; non solum naturalis subjective, sed etiam formaliter, quia naturaliter est propensa et inclinata in eos. Conclusio est D. Thomae, Prima Secundae,* q. 113, a. 10, *ubi aperte hanc nostram tenet conclusionem, quidquid ejus discipuli in contrarium fateantur. Est etiam haec conclusio Doctoris Subtilis...* (Venecia, 1614, p. 7).

[103] *In I Sent.,* (II.ª ed., Venecia, 1675), t. I. pp. 382-428 (Disput. sexta, De visione beata). *Non video quo spiritu ductus Caietanus Scotum reprehendit, etc.*

[104] MARCUS A BAUDINIO, *Paradisus theologicus,* t. 1, pp. 77-78, tract. 1, q. 12, dubium: *An nobis sit naturale desiderium videndi Deum intuitive...* (62.ª ed., Lyon, 1667). *Cf.* Jul. EYMARD D'ANGERS, en *Antonianum,* 1954, pp. 51-56.

[105] *Cf.* M.-B. LAVAUD, o. p., *Revue thomiste,* t. 10 (1927), p. 315: «La exégesis y la historia les preocupan menos que el fondo de las cosas». (Sobre los tomistas de los siglos XVI y XVII).

como Juan de Santo Tomás no puede evitar de hacer notar[106], sino que a menudo el mismo autor propone varios, contradictorios entre sí, sin tomarse el trabajo de escoger, con la única finalidad de librarse, salga lo que salga, de embrollos. Dan prueba de un ingenio fértil en recursos, enemigos sólo, la mayor parte del tiempo, de la simple objetividad. En general, se puede decir que se reducen a tres tipos. Cuando santo Tomás habla de un «deseo natural de ver a Dios», tan pronto se cree que tendría a la vista la naturaleza ya elevada por la gracia e instruida por la revelación, como se disminuye este deseo hasta quitarle toda significación metafísica, o, en fin, se decide que la visión de Dios que se trata no puede ser más que un conocimiento exterior, que alcanza a Dios como autor de la creación natural[107]. Tres tipos de explicación, tres maneras de esquivar una doctrina que corre el riesgo de provocar escándalo, tres prolongamientos engañosos cuya fortuna encabestrada se prosigue sin interrupción desde Cayetano hasta nuestros días...[108]

Para el primer tipo de explicación, que es el mismo de Cayetano, escuchemos por ejemplo al dominico de Godoy. Habiendo puesto la objeción que, según santo Tomás, sólo la beatitud sobrenatural apacigua el apetito del espíritu, responde:

> *...D. Thomam ibi loqui de homine elevato per gratiam, qui appetitu innato connaturali gratiae, et appetitu ineficaci naturali elicito supposita congnitione per fidem de possibilitate visionis beatificae, desiderat quidditativam Dei cognitionem, et de isto loquendo, verum est quod D. Thomas asserit, non satiari omnem appetitum illius per cognitionem Dei quoad an est; nec hoc exigitur a beatitudine naturali, de cujus ratione non est, nisi quietare omnem appetitum hominis considerati intra*

[106] *In Primam,* q. 12, a. 3, n. 6: *Valde dividuntur (discipuli et commentatores D. Thomae) in explicando quomodo iste appetitus sit naturalis... Opera,* t. 2 (1934), p. 140.

[107] Es más o menos el cuadro que traza el padre Vict. DOUCET, en *Antonianum,* 4 (1927), pp. 193-195.

[108] Una constatación muy simple sería la primera condición de un acuerdo: a saber, que *capacitas naturalis* no significa simplemente *capacitas obedientialis,* y que *desiderium naturae* no significa simplemente *non repugnantia.* ¿Cómo no ver además que estos *effugia* conducen a transformar una doctrina que manifiestamente tiene en santo Tomás un lugar de primera línea y a la cual él concede una gran importancia, en un truismo de poco interés? *Cf.* Juan de SANTO-TOMÁS, *loc. cit.,* pp. 9 y 13; *cf.* n. 14: *...Si rationalis creatura non haberet capacitatem, sed repugnantiam ad videndum ipsum Deum in se, tale desiderium volendi videre causam illorum efectuum esset inane et non conforme ipsi naturae* (p. 143). ¡Cierto! Y aun, n. 18: *Solum supponit ratio (D. Thomae) quod possit (homo) videre effectus supernaturales, et quod illis visis, non erit contra ejus naturam, sed valde illi conforme, velle videre eorum causam...*

limites purae naturae. Si autem homo in illo statu constitueretur, cum de supernaturalibus nihil cognosceret, nullatenus Dei quidditativam cognitionem appeteret, sed omnis appetitus illius sisteret in cognitione Dei quae ex effectibus creatis posset haberi[109].

Báñez nos proporcionará un ejemplo del segundo tipo. Escribe en su comentario de la *Prima*, q. 12, a. 1:

...In creatura spirituali est quaedam velleitas, et quoddam desiderium imperfectum videndi Deum; ex quo colligit D. Thomas probabiliter, quod visio beatifica sit possibilis, nec frustretur tale desiderium naturale[110].

El lector juzgará si Báñez «enerva» menos aquí el razonamiento de santo Tomás de lo que reprocha a Cayetano[111]. Por otra parte, hay una oscilación en el pensamiento de Báñez, que encuentra buena en el caso del ángel la explicación que rechazaba en el caso del hombre.

...Quod autem divus Thomas dicit, 1.3, C.G., c. 50, quod angeli non quiescunt in cognitione naturali, loquitur de facto, quoniam creati sunt cum fide beatitudinis supernaturalis[112].

Tercer tipo de explicación: sólo se tratará en el pensamiento de santo Tomás de beatitud natural. Era el de Silvestre de Ferrara. Es el que escoge Ysambert. Habiendo puesto en una objeción lo que es el único sentido posible de santo Tomás, responde:

...Respondetur, causam aliquiam posse duobus modis cognosci: primo, eo perfecto modo quo ipsa est in se cognoscibilis, secundo quatenus est cognoscibilis per eos effectus, per quos excitatur in nobis desiderium videndi illam.

Jam in homine considerato secundum sua naturalia, nullus est absolutum desiderium videndi Deum primo modo: nec proinde clare et intuitive; quia tale desiderium est semper rei alicujus tanquam possibilis aprehensae et cognitae. At homo juxta sua naturalia tantum consideratus,

[109] *In Primam Secundae*, t. 1 (Venecia, 1686), p. 3.

[110] *In Primam* (ed. de 1584, p. 447). *Cf. In Primam Secundae*, q. 3, a. 8, dubium: *Divus Thomas in suis rationibus non intendit ostendere demonstrative possibilem esse nobis beatitudinem, quae in Dei visione consistit; sed solum intendit ostendere quantum consonet atque conveniat superaturalis hominis beatitudo cum ipsa hominis natura; siquidem sola illa beatitudo potest omnem appetitum creaturae rationalis, etiam conditionalem, implere* (T. 1, 1942, p. 131).

[111] *In Primam Secundae*, t. 1, pp. 123.

[112] *Loc. cit.*, p. 131.

non cognoscit naturaliter aut apprehendit cognitionem intuitivam divinae essentiae, ut possibilem; cognoscit enim solummodo Deum ex effectibus constitutis intra ordinem naturae, intra quem clara visio Dei non continetur, vel aliquid habens naturalem ordinem.

Dicho esto, Ysambert no rechaza dejar un lugar a la segunda explicación; el deseo de la beatitud no impide una cierta veleidad de la beatitud sobrenatural. Pero Ysambert no piensa ya en preguntarse si el texto de santo Tomás que está comentando habla de uno o del otro (de hecho no habla ni del uno ni del otro, sino de la única cosa que se quiere descartar):

Adde, quod si desiderium quoddam videndi Deum sicuti est, fingatur in tali homine, tunc non tam forte desiderium loquendo proprie, quam velleitatem quandam: cum tunc cognosceret se pro tali statu posse ea tantum cognoscere de Deo quae possunt deduci ex rebus creatis...[113]

En su eclecticismo el jesuita Navarra retiene las soluciones 1 y 3; citando a santo Tomás, *Prima*, q. 12, escribe: *His, et similibus, solum probatur vel appetitus elicitus supposita fide, vel innatus ad aliquam cognitionem naturalem Dei*[114].

Ya el dominico Medina, cuya adhesión a la «potencia obediencial» hemos visto más arriba, era más ecléctico, puesto que ofrecía a su lector la elección entre tres soluciones:

Ad argumenta ex D. Thomae respondetur:
— in primis, quos ratione D. Thomae aliquando sunt probabiles, non necessario concluentes, maxime cum in expositione divinorum mysteriorum... versantur;
— vel dicatur, quod loquitur de homine illustrato lumine fidei;
— vel dicatur, ratione D. Thomae optime demonstrare, desiderium humani pectoris non posse perfecte satiari usque ad Dei visionem; caeterum, satiatur ex cognitione rerum divinarum, quae per naturam haberi potest[115].

[113] *Disputationes in Primam Partem S. Thomae*, t. 1, París, 1643, p. 90. Comparar por ejemplo santo TOMÁS, *Prima Secundae*, q. 3, art. 8.

[114] *Cursus theologicus*, t. 2 (Madrid, 1766), p. 152.

[115] *In Primam Secundae*, q. 3, a. 8 (ed. de Venecia, 1590, p. 47). La tesis es aparentemente dirigida contra Escoto; pero los partidarios de Escoto, dice Medina, hacen valer, además de los mismos argumentos de Escoto que son reasumidos por Durando y por Soto, otros cinco argumentos que ellos pretenden que están sacados de santo Tomás, y que Medina rechaza.

En resumen, sucesivamente, juntas o propuestas a elección, todas las hipótesis son consideradas para eludir una doctrina que santo Tomás ofrecía en términos claros, y que él con razón, consideraba fundamental. Ahora bien, no son unos adversarios o indiferentes quienes lo hacen: son sus discípulos, los que se proclaman los únicos herederos auténticos del maestro. Y a esta paradoja se añade que lo hacen en el momento en que pretenden sostener su doctrina contra la doctrina adversa, contra Escoto y su escuela. Es lo que constatan, como hemos visto, los mejores representantes del escotismo. Ellos tienen conciencia, al defender la doctrina escotista, de que defienden por el mismo hecho el pensamiento tomista contra sus infieles representantes. Hablando de la inclinación natural a la beatitud, Rada se expresa así: *Conclusio est D. Thomae... Aperte hanc nostram tenet conclusionem, quidquid ejus discipuli in contrarium fateantur... Ejus discipuli in varias secantur opiniones* (mientras que) *in hac quaestione.... Sanctus Thomas et Doctor subtilis idem omnino sentiunt*[116]. Un independiente, Juan Prudentius, religioso de Nuestra Señora de la Merced, lo constata también, en su tratado sobre la visión de Dios:

> *...Mirum est, quot objectiones et scrupulos machinati non sit authores contra efficaciam praedicti sanctissimi discursus... Nec minoris est admirationis, diversitas viarum in quas dispersi Thomistae mentes sui angelici magistri exprimere praetendunt, ut objectionibus in ejus discursum injectis satisfaciant...*[117]

Esta dispersión de los discípulos que se esfuerzan por arruinar la tesis de su maestro no tiene, sin embargo, nada que deba sorprendernos. Una recusación de la misma exégesis objetiva la engendran fatalmente. ¿Cómo se puede encontrar la unidad cuando no se es ya guiado por el objeto? A la busca de subterfugios, todos se encuentran librados a la fantasía de sus invenciones subjetivas... Pero lo que nos podemos preguntar es el porqué de semejante recusación. ¿Proviene de un mayor escrúpulo con respecto al carácter sobrenatural de nuestro destino, carácter sobrenatural que la letra de santo Tomás habría parecido no salvar plenamente? Creemos que la razón profunda, inadvertida[118], es

[116] *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum*, Pars prima (Venecia, 1614), p. 11.

[117] *Opera theologica posthuma in Primam Partem D. Thomae* (Lyon 1690). *De visione Dei, Dubium IV: An ratione naturali possibilitas visionis demonstrabilis sit?* (p. 46).

[118] «Cuando hagáis la crítica de la filosofía de una época, no fijéis únicamente la atención en la actitud intelectual que es explícitamente prohibida; existen ciertas visiones fundamentales comunes a todos los protagonistas de los varios sistemas del

más bien inversa. Hacia fines del siglo XV, en este primer tiempo del «Renacimiento», una fiebre filosófica ha ganado a ciertos cerebros. Una amplia fracción de la inteligencia cristiana se ha dejado invadir entonces por el naturalismo renaciente. Bajo su forma «avicenista» o «averroísta», el pensamiento que había representado la gran tentación del siglo XIII y que santo Tomás había combatido de la manera más eficaz continuando a san Agustín y cristianizando a Aristóteles, toma nuevo vigor hasta en ciertos círculos teológicos. Por lo menos les ha intimidado. Es en nombre de Avicena como Dionisio el Cartujo se opone a santo Tomás. Poco después, Cayetano refleja la formación que ha recibido en Padua[119]. Creyente sincero, no rechaza lo sobrenatural. Pero lo relega entre las cosas «milagrosas», es decir, entre las excepciones arbitrarias de las que el filósofo, incluso en el interior de la fe, no debe ocuparse en su esfuerzo racional[120]. Es la forma atenuada, corregida y sincera de la famosa teoría llamada de la «doble verdad». La teología se convierte de esta manera en una especialidad lateral. No hay ya concepción cristiana del hombre. Se ha olvidado en él «la imagen viva del Dios viviente»[121].

momento, de los cuales éstos están inconscientemente impregnados...» WITEHEAD, citado por GUTHRIE, *Les Grecs et leurs dieux*, tr. fr., 1956, p. 159.

[119] *Cf.* P. MANDONNET, en D. T. C., t. 2, col. 1313: La estancia en Padua «marcó profundamente a Cayetano»; «esta Universidad era entonces un centro célebre de humanismo y de filosofismo». Y col. 1326: Cayetano publica en 1512 un comentario del *De anima* de Aristóteles; «el comentarista es de la opinión de que Aristóteles ha profesado efectivamente la doctrina que Averroes le ha atribuido: la unidad de un alma intelectual única para la humanidad y la mortalidad del alma individual».

[120] *Cf.* POMPONAZZI, *De Fato, libero arbitrio et de praedestinatione* (Basilea, 1567, Petri Pomponatii philosophi et theologi doctrina et ingenio praestantissimi Opera). L. 5, c. 4: *...Homini autem Deus duos dedit fines, unum naturalem, alium vero supranaturalem. Naturalis autem finis hominis est Dei intellectio, quae per naturalia haberi potest. Supranaturalis autem est ejusdem Dei intellectio. Sed longe excellentior prima, ad quam perveniri non potest, nisi per supernaturalia et per Dei gratiam, secundum particularem influxum...* Y pp. 980-981: *...Quanquam sic sit quod Deus voluerit ab aeterno homines esse beatos, intelligendum tantum est de beatitudine quae debetur hominibus ex puris naturalibus, ad quam per naturalia pervenire possunt...* Pontus de TYARD, obispo de Chalons, *Discours philosophiques* (1587): «Anaxágoras interrogado para qué fin pensaba haber nacido, respondió: Para ver el Cielo y el Sol». Y no será mi opinión condenada por los más sanos juicios, si añado que el hombre ha nacido para contemplar el mundo. *Cf.* Abel JEANDET, *Pontus de Tyard* (París, 1860). Ver por el contrario la protesta de PETAU, que representa la tradición cristiana: *De opificio sex dierum*, Prooemium I (*Dogmata theologica*, t. 4, 1868, p. 226).

[121] *Cf.* P. NOEL, o. p., *Oeuvres de Tauler*, t. 3 (1911), pp. 255-256, nota.

VIII. EL PROBLEMA DEL ESTADO PRIMITIVO

En el origen no podía tratarse evidentemente, en estas nuevas maneras de explicar a santo Tomás, de un expediente para refutar a Bayo. Ni parece siquiera, como algunos han creído, que la preocupación de oponerse a las tendencias luteranas haya representado en esta exégesis un papel preponderante[1]. Esta no es histórica, pero tampoco es conscientemente tendenciosa. No busquemos aquí en primer lugar ningún fin querido, ninguna intención determinada. El fenómeno es de orden impersonal. No traduce tanto el pensamiento de un autor como expresa una situación. Constituye uno de los signos de esta «ruptura de unidad» que caracteriza el final de la edad media y el advenimiento de un mundo nuevo. Manifiesta a su manera, en el plano de la inteligencia, esta multiforme disgregación de la cristiandad que, a pesar de muchas contrapartidas, constituye un tan sombrío pórtico a los tiempos modernos. La teología había sido reina, y había quizá abusado algo de su título. Ahora, empieza a abdicar. Después de haber dominado toda la ciencia, tiende a no ser más que una disciplina separada...[2] El fin

[1] Es uno de los motivos que discierne el padre DOUCET, *loc. cit.* Cayetano y sus dos acólitos se han distinguido, en efecto, en las controversias de la primera edad de la Reforma. Las fechas de su enseñanza parecen indicar, no obstante, que su posición estaba tomada por anticipado. Por lo menos se había hecho posible por el estado general de los espíritus en la Escuela. (El comentario de Cayetano sobre la *Prima* estaba terminado en 1507).

[2] (A partir del siglo XVI) «los escolásticos se desinteresan de la filosofía contemporánea, tanto de los reproches que ésta les dirige como de las nuevas sistematizaciones que les opone... Lejos de combatirlas, los escolásticos de este

sobrenatural, que es como su clave de bóveda, ya no es la clave de bóveda de la filosofía. El estudio del hombre se escinde en dos partes, la segunda de las cuales será desde ahora independiente de la primera. Y de esta manera se encuentra peligrosamente falseado un movimiento, bueno en sí mismo, de diferenciación en el análisis de lo real como también de creciente autonomía reconocida a los planos escalonados de la actividad humana.

Así pues, la nueva doctrina no penetró sin resistencia en los medios teológicos, y sus mismos iniciadores estaban aún lejos de extraer de ella todo un sistema. Los primeros debates en torno a la Reforma, aunque pudieron provocar algunas adhesiones, no aportaron nuevos elementos. Pero habiendo intervenido Bayo entre tanto, y habiéndose planteado entonces con agudeza la cuestión de la «pura natura» en el terreno de los orígenes humanos, se produjo naturalmente una conjunción, que iba a dar cuerpo a toda una nueva teología y decuplicar su fuerza ascensional.

¿En qué estado, en relación a la gracia santificante, Adán —o el ángel— había salido de las manos del Creador? ¿Había habido por lo menos un primer intevalo de tiempo durante el cual no la poseía aún? ¿La había recibido incluso antes de la prueba? En una palabra, ¿había sido creado *in gratuitis* o sólo *in naturalibus*? La cuestión era clásica desde hacía mucho tiempo. Por primera vez a principios del siglo XIII, Prevostino de Crémona había hablado de una creación en la gracia tomando esta palabra con el rigor del término; pero, aunque hubiera apelado para el ángel a la autoridad de san Gregorio y para el hombre a la de san Anselmo[3], Guillermo de Auxerre había podido reprocharle que se separaba así de la vía común[4]. A decir verdad, todos pretendían seguir la opinión de san Agustín, pero ésta no podía dejar de parecer ambigua, porque no se había expresado con las categorías según las cuales ahora se la interrogaba. Los teólogos del siglo XII se habían mantenido todavía más cercanos a los problemas agustinianos y a sus mismos términos[5]; sin embargo, se dibujaba ya en ellos una doble línea

período —salvo raras excepciones— no quieren ni siquiera conocerlas. Desdeñando a sus rivales, ellos se bastan, y se aíslan voluntariamente, encerrados en un círculo que se va estrechando, etc.» Maurice DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2.ª ed. (1905), pp. 519-520. Sin embargo, el cuadro debería matizarse.

[3] *Summa* (Todi, ms 71, fol. 89 y 92). Sobre toda esta cuestión, se puede ver J.-B. KORS, o. p., *La justice primitive et le péché original d'après saint Thomas; les sources, la doctrina* (Kain, 1922). *Cf.* J. BITTREMIEUX, *La justice originelle et la grâce sanctificante*, en *Revue thomiste*, 1921, pp. 121-140.

[4] *Summa aurea*, 1.2, tract. 1 (fol. 35).

[5] Aunque la expresión *justitia originalis* sea debida a san Anselmo.

de interpretación: según unos, cuya cabeza de fila era san Anselmo, Adán tenía que *conservar* sobre todo la justicia en que había sido creado; según otros, que en esto seguían a Hugo de San Víctor y a Pedro Lombardo, tenía sobre todo que *adquirir* la justicia, ya que el primer estado primitivo era concebido más bien como un estado neutro, simbolizado por la *terra iranis et vacua* de que habla el libro del *Génesis*. Por una parte, una justicia ya positiva; por otra, una inocencia aún negativa[6]. Menos decidido que Prevostino de Cremona, san Alberto Magno oscilaba de una tesis a otra[7]. Los autores franciscanos, inspirándose en Guillermo de Auxerre[8], se esforzaban por conciliar los testimonios divergentes de los «santos» adoptando, por lo menos para el hombre, una solución intermedia que distinguía dos tiempos en el estado de inocencia. Lo mismo el dominico Pedro de Tarantasia (hacia 1264-1267), para quien el hombre es por naturaleza *informabilis ad gratiàm;* Adán no poseía esta gracia desde el principio de su creación, pero la había recibido a continuación, antes del momento de la prueba[9]. Esta opinión era la de la Suma de Alejandro[10]; la de san Buenaventura, quien la adoptaba como *communior et probabilior*, la veía «exigida» por un *multiplex ordo,* recorría para fundarla al principio general: *Necesse est quod omne quod Deus facit, sit perfectum vel perfectibile*[11], y se

[6] Ver, por ejemplo, ARNAUD DE BONNEVAL, *Hexameron (P L* 189, 1518-1519).

[7] En su *Comentario de las sentencias,* se separa de la opinión de Lombardo para el caso del ángel y no se une a él en el caso del hombre sino para cumplir con su oficio de comentarista, no sin una reserva formal: *quod tamen ego non credo, licet sustineam propter Magistrum (In II Sent.,* d. 3, a. 12; d. 24, a. 1). En su *Suma de teología,* en donde prevalece la tendencia conservadora, ha desaparecido toda reserva (Secunda Pars, tract. 14, q. 90): *In hac (gratia) non fuit creatus Adam, ut dicit Augustinus.*

[8] *Summa aurea,* 1.2, tract. 10, c. 3, q. 2 (fol. 61).

[9] *In II Sent.,* d. 29, q. 1, a. 2. Sobre esta obra: H.-D. SIMONIN, en *Beatus Innocentius PP. V, studia et documenta* (Roma, 1943), pp. 163-213.

[10] Secunda pars, q. 91, m. 1, a. 1: *...Alii ponunt ipsum (Adam) fuisse conditum solummodo in naturalibus, non in gratuitis factum facientibus. Hoc magis sustinendum est, quia magis est rationi consonum et auctoritatibus probatum et divinae excellentiae declarativum...*

[11] *In II Sent.,* d. 29, a. 2, q. 2; *...Est alia opinio communior et probabilior, quod homo prius tempore habuit naturalia, quam haberet gratuita... Multiplex ordo hoc exigebat, ut homo prius fieret in naturalibus, quam in donis gratuitis ornaretur...* d. 3, p. 2, a. 1, q. 1; lo mismo para el ángel: d. 4, a. 1, q. 2; y ad 4m: *...Ideo, secundum ordinem sapientiae, non statim debuit dare (gratiam), sed exspecture motum liberi arbitrii: quod et fecit; unde ad se conversis sine mora dedit gratiam. Sermo I in dom. 12 post Pent.: Non fuit concreata gratia hominis, sed dilatata fuit quousque homo quodammodo per actum rationis se disponeret ad suscipiendam gratiam.* (Quaracchi, t. 9, p. 399).

servía para expresarla de la distinción clásica entre imagen y semejanza[12]. Eudes Rigaud, que mantenía también la distinción entre dos «estados» sucesivos, *ante gratiam e in gratia,* se esforzaba por explicar a ciertas «autoridades» contrarias, suponiendo que éstas no querían hablar, para el estado primitivo, sino de *gratiae gratis datae*[13]. La misma opinión aún en Guillermo de la Mare, quien creía conforme al «orden de la sabiduría» que el *esse naturale* y el *esse gratuitum* se escalonasen en la duración[14]. En cuanto a santo Tomás, primero vacilante[15], se sumaba finalmente sin arrepentirse —veremos dentro de un instante por qué— a la tesis de Prevostino[16]. Apenas se encuentra en la *Suma* un vestigio de la antigua opinión, para ser introducido luego en él[17]. Escoto, por el contrario, seguía a Hugo de San Víctor, Buenaventura y los demás[18]. Mateo de Aqueasparta lo mismo[19].

Desde entonces, las dos soluciones tomista y escotista se repartieron la Escuela. Es sabido que los Padres de Trento, en su decreto sobre el pecado original, vigilaron su lenguaje para que no pareciese que tomaban partido[20].

[12] *In II Sent.*, d. 29, a. 2, ad 1m: *Alterum dedit (Deus homini), scilicet imaginem, et ad alterum habilem fecit, videlicet ad similitudinem, quam postmodum pro loco et tempore ei dedit.*

[13] II, 29, q. 1: *Adam in primo statu fuit quando non haberet gratiam gratum facientem, et iterum fuit quando haberet. Unde distinguitur in illo statu duplex status, scilicet, ante gratiam et in gratia. Illae autem auctoritates, quae dicunt, quod non fuit in gratuiis, concedendae sunt de gratuitis gratum facientibus. Sed illa quae dicunt, quod creatus fuit in gratuitis, intelliguntur de gratis datis.* (Ed. J. BOUVY, *Rech. de th. anc. et méd.*, 28, 1961, pp. 90-91).

[14] II; 29, q. 3: *...Est alia opinio, quae dicit quod non habuit; quae communior est secundum sanctorum attestationem, et propter ordinem Sapientiae quae hoc requirebat ut sicul aliud est esse naturale et aliud esse gratuitum, ita (conferam)* q. 28, a. 2, ad 4m y 5m.

[15] *In II Sent.*, d. 4, q. 1, a. 3; d. 20, q. 2, a. 4; d. 29, q. 1, a. 2. Aún *De Veritate*, q. 28, a. 2, ad 4 m y 5 m.

[16] *Prima*, q. 95, a. 1.

[17] *Prima*, q. 102, a. 4.

[18] *In II Sent.*, d. 5, q. 1, a. 5: *In prima mora fuerunt omnes in naturalibus;* q. 2: *Potest probabiliter sustineri quod in primo instanti fuerunt uniformes in statu naturae, creati sine gratia;* d. 29, q. unica: *Potuit aliquis esse in puris naturalibus tam sine gratia quam sine culpa.*

[19] *In II Sent.*, d. 29, a. 1, q. 2 (J. AUER, *Die entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, I, 1943, p. 73.

[20] ESTIUS lo hace notar, *In II Sent.*, d. 25. n. 1: *Unde satis liquet..., dum ita circumspecte locuti sunt... studio voluisse abstinere a definienda quaestione inter Catholicos disputata* (París, 1680, p. 225). Tauler sigue la opinión de Buenaventura y de Escoto, pero comprendiendo según su propia doctrina «el estado de naturaleza

Pero, con este estado *tam sine gratia quam sine culpa,* se podían entender aún cosas bastante diferentes. En los *naturalia* o *pura naturalia,* cuya mención se halla tan frecuentemente en los textos medievales, se podía hacer entrar la «justicia original» con los dones de integridad e inmortalidad, o bien, tomando la expresión de *pura naturalia* en su acepción más estricta, se la podía aplicar sólo a las propiedades debidas a la naturaleza y que derivan de sus principios[21]. Y se preguntaban entonces, siguiendo la misma línea de pensamiento, por qué no concebir por lo menos como posible, aunque sepamos que de hecho no tuvo lugar de esta manera, una creación del hombre *in puris naturalibus* en el sentido más estricto, es decir no solamente sin la gracia santificante, sino sin ni siquiera los dones de justicia, de integridad, de inmortalidad, sin ninguna de las *gratiae gratis datae.* ¿No habría podido salir el hombre de las manos del creador con los solos elementos constitutivos de su naturaleza de hombre? En esta nueva cuestión, ya no se trataba solamente de saber si la justicia original era independiente o no de la gracia santificante —cuestión ya muy debatida en la misma escolástica— y si Adán no habría gozado de la primera antes de que le fuera conferida la segunda; sino ¿no le habría podido ser recusada la primera antes de todo pecado, como le fue retirada de hecho después de su falta?

Aquí también las respuestas eran diversas. Unos, atentos sobre todo a la libertad soberana del Creador, no creían poder rechazar la hipótesis; como Ricardo de Middleton, admitían que el primer hombre habría podido encontrarse sometido a un cierto *labor,* a una cierta *angustia,* por naturaleza y no por castigo[22]. Otros, más tocados por la eminente dignidad que el hombre recibía de su fin, buscaban conciliar, como podían, la gratuidad de los dones «sobreañadidos» con la urgente necesidad que tenía de ellos, según les parecía, la naturaleza humana en

pura» en el cual piensa que Adán vivió en el paraíso: *3e sermon pour le Saint-Sacrement*, n. 4 (HUGUENY), t. 2, p. 106.

[21] Es lo que observará, por ejemplo, Tomás de LEMOS, *Panoplia gratiae*, t. 1, *Isagogicus*, vol. 2 (1676), pp. 11-12: *Ne autem in aequivoco disputatio procedat, explicandum est diligentius, quid per has voces, homo in puris vel solis naturalibus, tam sanctus Thomas quam Doctores caeteri intelligant. Nec enim semper idem omnino per illas voces significant, etc.* Sigue un análisis de los principales pasajes de santo Tomás en donde la expresión figura, tan pronto en un sentido como en otro. Ver también BELARMINO, *De gratia primi hominis*, c. 3.

[22] *In II Sent.*, d. 30, a. 2, q. 1: *Natura humana ante peccatum, sicut instituta fuit cum justitia originali, nulli potuit subjacere poenae. Sicut vero potuit a liberrimo... Dei institui, non repugnasset certe alicui subesse paenalitati, quae tamen ei non punitio sed labor quidem et angustia fuisset,* etc. (p. 375).

su complejidad. Edigio Romano, a quien se acogerá toda una escuela[23], debía de ser uno de los más afirmativos en este sentido:

> *Cogimur dicere fuisse quamdam opportunitatem et quamdam necessitatem et quoddam debitum, quod natura humana in sui institutione fuerit cum quodam dono supernaturali et gratuito, etc.*
>
> *Licet Deus potuisset facere naturam sibi secundum suum cursum derelictam, voluit, secundum decentiam suae sapientiae et bonitatis, producere naturam humanam cum quodam dono gratuito, quod vocabatur originalis justitia, etc.*[24]

Desde el principio de su carrera, santo Tomás de Aquino se había encontrado con la cuestión. Había considerado entonces una vez, en abstracto, la posibilidad de «otro» hombre —*alium hominem*— a quien Dios hubiese abandonado a su condición pasible y mortal[25]. Pero cada vez que luego había considerado sea la finalidad del alma racional[26], sea la rectitud en que la Sagrada Escritura enseña que fue creada este alma[27], sea en fin simplemente su nobleza congénita —él llega a decir, por lo menos según ciertos manuscritos, su «divinidad», y es la lección retenida por las antiguas ediciones—[28], había concluido de ello que la

[23] Ver *infra*, cap. 9.

[24] *In II Sent.*, dist. 30, q. 1, art. 1; dist. 37, q. 2, art. 1. *Cf.* dist. 31, q. 1, art. 1, en donde se trata directamente del fin (ed. de Venecia, 1581, pp. 408, 467, 442-443). *Cf.* HERVE NOEL, *Quaestio de peccato originali*, y *In II Sent.*, dist. 30 (en R. MARTIN, *La controverse sur le péché originel au XIVe siècle*, Lovaina, 1930, pp. 28-31, 56-57, 102-103).

[25] *In II Sent.*, d. 31, q. 1, a. 2, ad 3m: *Poterat Deus in principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia ex hoc principiis naturae consequitur.* Si santo Tomás había considerado el fin de semejante ser, no hay ninguna duda que no le habría atribuido, si lo hubiese pensado hasta el fin sin gracia, una felicidad terrenal. Pero más probablemente no se trata aquí de un ser *in quo potest salvari ratio entis* (*cf.* Ia, q. 25, a. 5, ad 1m).

[26] *In II Sent.*, d. 30, q. 1, a. 1. *De malo*, q. 5, a. 1.

[27] *Ia*, q. 95, a. 1; *cf.* 100, a. 1, ad 2m.

[28] *In epistulam ad Romanos*, c. 5, lect. 3: *Natura humana dupliciter potest considerari. Uno modo secundum principia intrinseca, et sic mors est ei naturalis... Alio modo potest considerari natura hominis secundum quod per divinam providentiam fuit ei per justitiam originalem provisum... Hoc autem providentia divina disposuit propter divinitatem (o: dignitatem) animae rationalis, quae, cum naturaliter sit incorruptibilis, debebatur sibi incorruptibile corpus. Sed quia corpus... secundum naturam suam incorruptibile esse non potest, supplevit potentia divina quod deerat naturae humanae, dans animae virtutem continendi corpus incorrupti-*

gracia le debía haber sido concedida en el mismo acto de la creación, porque no había otro medio de asegurarle, *ratione suae compositionis*[29], esta justicia original, esta doble rectitud del alma y de los sentidos, sin la cual no podía concebirla. Semejante solución debe satisfacerle tanto más, por cuanto podía tener conciencia de unir en ella tanto la doctrina agustiniana sobre el estado primitivo como los principios de Aristóteles sobre el compuesto humano. Es la solución que adopta, entre otros, Juan de París[30]. Sin embargo, no todos, incluso en la escuela tomista, iban tan lejos. El agustino Tomás de Estrasburgo, por ejemplo, mantiene aquí, como Edigio Romano, una posición intermedia: el hombre, según él, no tuvo antes del pecado la gracia santificante; pero no habría convenido a la bondad divina de dejarlo, en el primer instante de su creación, provisto sólo con las perfecciones de su naturaleza. Sin la justicia original: habría sido infligirle verdaderamente una pena, antes de que hubiese cometido falta alguna[31].

Tal es la cuestión que, hasta el siglo XVI, no había dejado de ser discutida y que la controversia bayanista hará más actual y más viva, esperando hacerla cambiar pronto de orientación. Bayo apela a san Agustín y a santo Tomás contra una opinión que equivocadamente llama nueva y que él cree absurda. El hombre, dice, no ha podido ser creado sin los dones del Espíritu Santo que eran indispensables a su rectitud moral[32]. Pero nosotros sabemos en qué conjunto de pensamiento se inscribe esta tesis en él. Contra él, a pesar de la autoridad aparentemente contraria de san Agustín y a pesar de los principios tomistas sobre el papel de la justicia original, se esforzarán por poner de relieve la hipótesis de los *pura naturalia*. Se profesará, pues, como lo había hecho un Ricardo de Middleton pero con más seguridad,

biliter. Cf., las ediciones de los Comentarios a las Epístolas, París, 1563 (21r) y 1636 (p. 47).

[29] *De malo*, q. 5, a. 1, etc.

[30] *In 2 Sent.*, dist. 20, q. 6 (ed. J.-P. Muller, 1964, p. 159).

[31] *In II Sent.*, d. 28-2, q. 1: *Homo antequam peccavit, habuit gratiam gratis datam, non solum quantum ad naturales perfectiones, quae sibi a Deo perfectissime fuerunt collatae sine suis meritis, et per consequens totaliter gratis: sed etiam habuit gratiam gratis datam quantum ad donum gratuitum supernaturale, scilicet originalem justitiam, qua potuit immortaliter semper vivere, et immaculatus corporaliter et spiritualiter perpetuo permanere. Et istud decuit divinam bonitatem, quia alias homo prius sustinuisset paenam, quam commisisset culpam.* A la objección sacada del hecho de que ni los ángeles ni los animales tienen necesidad de tales dones, responde que la situación de la naturaleza humana no es parecida a la suya. Después: *Secundo dico, quod primus homo antequam peccavit non habuit gratiam gratum facientem...*

[32] *De prima hominis justitia*, l. 1, c. 4 (p. 55); *cf.* c. 6 (pp. 57-58).

suprimiendo toda huella de los escrúpulos que le habían obligado a hablar aún de *paenalitas*, que el hombre habría podido muy bien experimentar, no a título de pena del pecado, sino en razón de su misma naturaleza, la mortalidad, la concupiscencia y todo el cortejo de las miserias cuya pesada experiencia llevan los herederos de Adán. En su curso de Lovaina, Belarmino insiste en ello: *Dicimus concupiscentiam, ignorantiam ac difficultatem, quae modo sunt paenae, naturales fuisse futuras, si homo ita creatus fuisset. Homo siquidem non in puris naturalibus, sed in magna gloria et honore conditus est*[33]. La mayoría de los teólogos imitarán a Belarmino, y aquello que los medievales consideraban solamente como «no repugnando» será tenido cada vez más como condición normal.

Era de tradición contar un cierto número de «estados» sucesivos en el desarrollo de la historia de salvación, desde la creación de la naturaleza humana en Adán hasta la consumación en la gloria. El primero de estos estados era el de la *natura humana bene condita*, según una expresión de san Gregorio el Magno[34], o *ordinate instituta*[35]. Una *Suma* de la Escuela de Laon en el siglo XII la llamaba *status bonae naturae*. Se la encuentra designada también bajo los nombres de *status naturae conditae, institutae, integrae...* Pero este estado podía ser desdoblado, y de dos maneras. Una primera manera es la de otro escrito de la escuela de Laon, que distingue el estado en que el primer hombre se encontraba de hecho antes de la falta, y el estado en que se hubiese encontrado luego si no hubiese pecado: *...unum quidem ante delictum, in quo tametsi mors aberat ab eo nec adhuc ullo modo peccaverat, poterat tamen in eo voluntas esse peccandi. Alter vero, in quo mutari potuisset, si firmiter in Dei praeceptis manere voluisset; tunc etiam in adeptum foret, ut non modo non peccare vellet, sed ne posset quidem aut peccare aut velle delinquere*[36]. La segunda es la misma que se ha visto más arriba, la de la Escuela franciscana; la Suma de Alejandro de Hales lo expresa al hablar de un *status naturae simpliciter*, o *status pure naturalis*, o *status conditionis*, y de un *status gratiae* que le siguió de cerca pero no duró[37]. En su enumeración, todos los autores mencionaban

[33] *Sententiae Michaelis Baii* (LE BACHELET, *Auctarium Bellarminianum*, p. 315). Se percibe aquí la influencia del lenguaje de los Padres, pero no ya completamente su doctrina.

[34] *Moralia in Job*, l. 20, n. 28: *Natura igitur humana bene condita, sed ad infirmitatem vitio propriae voluntatis lapsa... (PL.* 76, 154 A.).

[35] *Cf.* Sto. TOMÁS, *Compendium theologiae*, c. 187.

[36] Citado por LANDGRAF, en *Scholastik*, t. 13, p. 371. (Cod. Bambert, can. 10, fol. 23).

[37] II, p. 1, inq. 4, tract. 3, tit. 1, c. 1, ad 1m (Quaracchi, t. 2, p. 730).

luego el *status culpae*, o *status post lapsum*, o *status praesentis naturae sui mutabilitate turpiter vitiatae*[38], *status corruptionis*, *status naturae lapsae*. Venía luego, tercera o cuarta según que se tuviese en cuenta o no el desdoblamiento del primer estado, el *status naturae reparatae*, que podía desdoblarse a su vez en *status gratiae* y *status gloriae* (o *paenae aeternae*)[39]. Alejandro de Hales podía decir, pues: *Multiplex est status hominis*[40]. Sin embargo, el esquema esencial seguía siendo trinitario. Si se miraba antes que nada, como los pre-escolásticos, la situación del hombre en relación al bien y al mal, es decir, su libertad, se distinguía sucediéndose: inocencia, miseria y gloria; pues, incluso después de la obra de redención e incluso después de la recepción de la gracia, la naturaleza humana permanece acá abajo afectada por la concupiscencia, consecuencia del pecado: se halla, pues, aún en un estado de «miseria»[41]. Si, con los escolásticos, se consideraba más bien la situación del hombre en relación a los dones de Dios, entonces se distinguía sucediéndose también: naturaleza íntegra, naturaleza caída, naturaleza reparada.

En ninguna de estas antiguas listas, sin embargo, había lugar para una cierta especie de «naturaleza pura» que todavía no había sido concebida. El mismo Cayetano, que distingue cinco *status o modi* de la naturaleza racional, no parece haber pensado en ella[42]. La misma expresión de «estado de naturaleza pura», en el sentido que debía prevalecer un día, habría parecido contradictorio, pues una «naturaleza pura» no podía ser más que una naturaleza considerada según sus solos principios específicos, en su esencia, abstractamente, mientras que un *status* suponía una realización, cualificada de alguna manera[43]. Pero a partir del siglo XVI, esta contradicción ya no será experimentada. La significación precisa de la palabra *status* se oscurecerá. Por una mezcla de dos puntos de vista concreto y abstracto, se añadirá este «estado de naturaleza pura» a las antiguas listas. Como éstas, las nuevas listas a menudo oscilarán; a veces se complicarán: es así como Gregorio de Valencia y Tomás de Lemos, los dos célebres adversarios que se

[38] Suma *Origo et principium*. Escuela de Laon (O. LOTTIN, *Mélanges Pelzer*, p. 84).

[39] Suma de Alejandro, *loc. cit.*

[40] *Ibíd.*

[41] He aquí por qué la Suma *Origo et principium* que no habla de la gloria, sólo conoce dos estados; y el otro texto de la Escuela de Laon, que desdobla el estado primitivo (lo que le añade el estado que habría seguido para Adán la elección del bien) conoce solamente tres, el tercero de los cuales es: *Tertius status est post delictum, in quo mors illum necessario secuta est et peccatum ipsum et voluntas peccandi...* (LADNGRAF, *loc. cit.*).

[42] *In Primam Secundae*, q. 109, a. 2.

[43] *Cf.* J;-B. KORS, *op. cit.*, pp. 115 a 136.

enfrentarán en las congregaciones *de auxiliis,* distinguen uno y otro seis estados de la naturaleza humana, que por otra parte ellos cuentan de manera diferente[44]. Sin embargo, así como el antiguo esquema era esencialmente trinitario, el nuevo esquema que se obtendrá de esta manera será esencialmente cuaternario[45]. El primero de estos cuatro estados, en esta suerte que desde ahora ya no es homogénea, será el estado de naturaleza pura: estado no real como los otros tres, ni histórico ni concreto, sino simplemente posible, o más exactamente futurible, cuya posición estará destinada a garantizar el carácter gratuito de las prerrogativas que en el paraíso adornaban a la humanidad inocente[46].

En este debate renovado sobre la *pura natura,* o como se dirá aún durante un cierto tiempo, sobre los *pura naturalia,* no se trata aún, *in recto,* sino de dos cosas: por una parte, el sufrimiento y la muerte corporal; por otra parte, la concupiscencia, o, para hablar como san Agustín cuyo lenguaje habían aclimatado las Sentencias de Pedro Lombardo, el estado de ignorancia y de dificultad[47]. El problema, pues, se plantea hoy en el marco de la naturaleza humana, es decir, de una naturaleza mixta, mezclada de carne y de espíritu, de sensualidad y de razón, constituida paradójicamente por un alma inmortal y un cuerpo corruptible. Pero es aquí en donde se prepara la introducción de un sentido de donde va a salir la «naturaleza pura» en su nueva acepción. Cada uno de los cuatro estados que se distinguen es definido estáticamente, según la misma lógica de la palabra[48], por sus características propias, sin considerar el vínculo o el paso de uno a otro, sin pensar en primer lugar en las relaciones de finalidad. Pero estos problemas se encontrarán resueltos sin ni siquiera haber sido planteados, y mientras que para santo Tomás, «en el sentido en que la palabra *ordo* designa una relación de finalidad», no había más que «un solo *ordo*, el

[44] VALENCIA, *Commentaria,* t. 1 (1603), 1216. LEMOS, *op. cit.;* p. 9.

[45] El número de cuatro tenía la ventaja de ser en sí mismo tradicional; ya que san Agustín había enumerado cuatro estados del libre arbitrio en el hombre: *ante peccatum, sub peccato, sub gratia, in gloria.*

[46] *Cf.* Antoine MORAINES, s. j., *Anti-Jansenius* (París, 1652), p. 191: *...Fusius de his statibus tractant recentiores ejus (S. Thomae) interpretes... licet natura humana hos solum status habuerit reipsa..., plures tamen esse et concipi possunt, quos accurate distinguunt recentiores theologi: nimirum, status naturae purae...*

[47] *Cf.* Para comprender el pensamiento exacto de san Agustín sobre este tema, ver YVES DE MONTCHEUIL, *L'Hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté, d'après le De libero arbitrio de saint Augustin,* en las *Recherches de science religieuse,* 1933.

[48] *Cf.* S. TOMÁS, *2a 2ae,* q. 183, a. 1: *Status significat, proprie loquendo quamdam immobilitatem.*

que vincula el espíritu a su único fin último»[49], el *estado* de naturaleza pura, en adelante indiscutido, va a convertirse por añadidura en un *ordo* puramente natural.

Ha pasado mucho tiempo, en efecto, desde la edad de oro del tomismo. La idea de una finalidad intrínsica al ser es entonces sino ausente, sino combatida, por lo menos generalmente inoperante. Es así como de hecho ya no se percibe que hay una diferencia esencial entre la tesis antigua sobre Adán creado sin la gracia o incluso sin los dones preternaturales, y la tesis que se dibuja y se acentúa día a día sobre el hombre destinado a un fin natural. Se pasa de una a otra sin sospechar siquiera que debiera justificarse este cambio[50]. Se dobla la exposición de la primera, la única que se apoya en razones expresadas, con una fórmula que supone la explicación de la segunda. Glosados de esta manera, desviados, interpolados (por otra parte, de buena fe), los antiguos textos proporcionarán fácilmente unas autoridades a las nuevas doctrinas. Lo que se discutía sobre la naturaleza humana en su condición primera[51] se extenderá sin esfuerzo, en el absoluto, al ángel y a todo espíritu «creable». Habrá una perpetua confusión, de la cual veremos luego algunos ejemplos. Captemos el mecanismo de todo esto en el orden de esta segunda etapa, como hemos hecho ahora mismo para la primera. Molina y Suárez van a ofrecernos un espectáculo análogo al que nos han presentado Cayetano y sus dos émulos.

La *Concordia* de Molina (1588) es la primera obra de teología propiamente escolástica publicada por un jesuita. Es también una de las primeras en donde figura la teoría de los cuatro estados. Esta ocupa el umbral: simple disposición, dice Molina, para mayor comodidad. Pero lo que, así, parece ser sólo un procedimiento de exposición, es en realidad grave de consecuencias doctrinales. El punto de vista en que se

[49] SCHUETZ, *Thomas-Lexicon,* p. 555. H. BOUILLARD, *op. cit.,* p. 80.

[50] Así Tomás de LEMOS, *op. cit.,* p. 11: *Aliquando per voces istas (in puris naturalibus) intelligunt... naturam cum justitia originali, sicut ab aliquibus sine gratia justificante condita ponebatur: in qua significantur et alia supernaturalia dona elevantia hominem in finem supernaturalem.* Se observará el equívoco de las últimas palabras, en este pasaje en donde Tomás de Lemos quiere destruir justamente los equívocos. Según él ¿había creído un san Buenaventura que Adán, en su primer estado, estaba destinado a un fin puramente natural? Un hermano en religión de Tomás de Lemos, Joseph GALLIEN, escribirá igualmente, en 1745: «Desde el tiempo de santo Tomás, nadie dudaba de la posibilidad del Estado de Naturaleza Pura; ya que incluso la mayoría de los teólogos sostenían que este Estado había existido en la primera condición del hombre y del Angel». *Lettres théologiques touchant l'Etat de Pure Nature,* 2.ª, carta, p. 14, *cf.* p. 4.

[51] Determinación muy neta de las posiciones en presencia, por ejemplo, en GILLES DE ROMA, *In II Sent.,* d. 31, q. 1, a. 1 (pp. 442-443).

coloca el autor es primero estrictamente el del libre arbitrio en relación a la gracia, conforme al mismo título de la obra[52]. De esta manera la nueva teoría se insertaba de alguna manera en la tradición agustiniana, recordando la famosa distinción de los cuatro estados sucesivos de la naturaleza humana, que san Agustín había definido en relación al *posse peccare*. Igualmente, la descipción del primer estado, tal como Molina la ha presentado al principio, es del todo conforme con la Escuela: es el estado del hombre *in puris naturalibus*, es decir, *sine peccato et sine gratia, ac sine ullo dono supernaturali*. Un antiguo escolástico la habría podido admitir, sin sospechar que él puso en tela de juicio con esto la finalidad sobrenatural del espíritu humano[53]. Y en este estado, prosigue Molina, la naturaleza es abandonada a su dualidad congénita, de tal manera que se entabla una lucha como entre dos naturalezas contrarias, y que a cada instante el hombre puede desviarse del fin natural que le es propio según su parte superior, es decir, de la operación conforme a la recta razón. Aquí aún, no hay nada que no sea inocentemente tradicional: reconocemos el lenguaje que usaba santo Tomás en su tratado de los actos humanos. Sin embargo, tengamos cuidado: la palabra *finis naturalis* que se ha deslizado en la frase de Molina es una fórmula de transición que va a llevarnos insensiblemente mucho más lejos. He ahí, en efecto, el segundo estado, aquel en que fue constituido en realidad nuestro primer padre. Comporta ciertos privilegios, dado que Dios ha creado, en Adán, todo el género humano en vistas a un fin sobrenatural[54]. Esta manera de referir los dones preternaturales de que

[52] Mientras que ni Bayo ni los censores de Douai de 1586 no se interesaban por los problemas de psicología, la *Concordia* de Molina hace preceder, en 1588, a una teoría de las obras de la gracia una exposición sobre la naturaleza de la libertad humana. Anthony LEVI, *loc. cit.*, p. 294.

[53] Igualmente la manera como Gregorio de VALENCIA define el estado de naturaleza pura no prejuzga en nada la cuestión de la finalidad. *Commentaria*, t. 1 (1603), c1. 1216: *Primus (status) est hominis in puris naturalibus, scilicet, neque ullo dono gratuito, neque ullo peccato obstricti... Fuit tamen possibilis hic hominis status, et potest etiam in illo considerari homo, quatenus ordine quodam rationis prior est natura, quam supernaturalia dona gratuita.*

[54] *Concordia: ...Primus est status naturae humanae in puris naturalibus, sine peccato et sine gratia, ac sine ullo dono supernaturali. Hunc statum numquam homo habuit, neque unquam habebit; philosophi tamen naturales in eo crediderunt hominem fuisse conditum. Haec omnia in causa sunt, ut solus homo, qui quasi duabus naturis inter se contrariis constat, a fine naturali secundum portionem superiorem sibi proprio, hoc est ab operatione secundum rectam rationem, quam saepisime deviat... Secundus status est, in quo reipsa primus parens fuit constitutus... Cum enim Deus in Adamo totum genus humanum in finem supernaturalem condiderit, etc.* (1876, pp. 16 y 17).

gozaba la humanidad inocente a su vocación sobrenatural puede también ser autorizada por el tomismo. Pero con esto Molina nos acostumbra poco a poco, sin decírnoslo expresamente y sobre todo sin probárnoslo en absoluto, a pensar que el fin último normal del hombre, su fin esencial, el que está inscrito hoy en el fondo de su naturaleza y que orienta su dinamismo, podría no ser la visión de Dios, sino alguna «beatitud natural» de un orden inferior. La hipótesis así preparada como por grados insensibles, es finalmente formulada en el curso de la descripción del tercer estado, que es el del hombre después del pecado; pero es a la manera de una idea ya adquirida y de una verdad ya establecida: después de su falta Adán ha perdido los dones preternaturales, pero sus fuerzas naturales quedan en él *quales illas essemus habituri, si in puris naturalibus ad fines tantum naturalem a principio conditi fuissemus*[55].

Suárez toma también su punto de partida en la antigua consideración del hombre constituido *in puris naturalibus*. Dice una palabra que muestra muy bien cómo, de esta idea, se ha efectuado el paso a la idea moderna de la *natura pura*. Se halla en los Prolegómenos a su tratado *De gratia*. Habiendo recordado que el hombre hubiese podido ser creado sin el disfrute de los dones sobrenaturales, añade: *Amplianda est quaestio ad totum tempus*. ¿Por qué, en efecto, lo que es posible en un momento determinado no es posible indefinidamente? En otros términos, ¿por qué lo que constituía el primer estado (real o posible, concreto o abstracto) de la naturaleza humana, no podría ser considerado como formando por sí mismo un ciclo completo? ¿Por qué el *estado* de naturaleza pura no cambiaría o, simplemente, no se prolongaría de esta manera en un *orden* natural, capaz de terminarse en un fin natural? O más bien, a pesar de la palabra *quaestio*, Suárez, como Molina, tampoco se plantea en verdad la cuestión. Para él está completamente resuelta, hemos visto por qué en el capítulo precedente. Si sólo se trata, en efecto, de un asunto de duración, concedámoselo: *plus vel minus temporis non mutat speciem...* Un orden puramente natural es, pues, posible, no solamente, como habrían admitido muchos desde hace tiempo, en grados diferentes, entre las mil suposiciones *ex potentia Dei absoluta*, sino *ex potentia ordinata: naturalis (finis) sufficit*[56].

[55] *Concordia*, q. 14, dispt. 3.

[56] *De gratia*, Prolegomenon 4, c. 1: *An possit homo in satatu purae naturae creari.* El mismo Suárez constata, *ibid.*, n. 16: *Homo potuit in puris condi naturalibus... Assertio, ut opinor, communis est Theologorum, licet eam magis supponant quam disputent.* La prueba que intenta entonces suministrar se parece mucho a una petición de principio: *Probatur ratione, quia, cum finis ultimus*

En los contemporáneos de Suárez, y mucho más tarde aún, se puede observar el mismo proceso. Por todas partes el vocabulario lleva las huellas del antiguo problema, que se refería solamente a la creación del hombre y a su estado original. La nueva idea aparece claramente añadida de más. Así en el opúsculo que un discípulo de Vázquez, Isidoro de Torres consagra precisamente a los varios estados de la naturaleza humana. El estado de naturaleza pura, explica él, estado cuya mención han añadido los teólogos a aquellos de que antes se hablaba, es aquel en que el hombre habría sido creado sin gracia ni pecado; que semejante creación hubiese podido darse, la cosa es cierta. Y Torres añade: *Potest etiam Deus ita condere naturam, ut nollet eam ordinare ad beatitudinem supernaturalem*[57]. La pieza es restituida; pero Torres no parece darse mucha más cuenta de ello de la que se daban Suárez y Molina. Por lo demás, como muchos observan, santo Tomás no ha especulado sobre la cuestión de saber de qué hubiese sido capaz el hombre *conditus in puris naturalibus* como ha especulado sobre el «deseo natural» de la beatitud. Así pues, cada cual puede intentar llevar de su parte al gran doctor, por medio de alguna sutil explicación sobre su silencio[58]. La innovación se insinúa más fácilmente aún en el terreno del estado primitivo de lo que se había hecho en el del fin último: puede ahorrarse los gastos de una exégesis embarazosa. Como por otra parte, llega el momento oportuno para conjurar el peligro del bayanismo, no puede ser sino bienvenida. Antes del siglo XVI, conjugaba con la que remonta al tiempo de Dionisio el Cartujo y de Cayetano— y es eso precisamene lo que

hominis duplex sit, potuit Deus creare hominem ad solam beatitudinem naturalem. Quamvis enim necessario (Deus) creet (naturam humanam) propter aliquem ultimum finem..., nihilominus oportet ut ille finis sit supernaturalis, quia naturalis sufficit (n. 17).

[57] Luisius TURRIANUS, *Tractatus de gratia,* opusculum 1, disputatio 2, (Lyon, 1632), p. 5.

[58] Didacus ALVAREZ METINENSIS, O. P., *Responsiones ad objectiones adversus concordiam liberi arbitrii cum divina praescientia... prout a S. Thoma et Thomistis defenditur,* 1.5, c. 5: según Suárez *Sanctus Doctor in tractatu de gratia nihil dixit de homine in puris naturalibus, signum ergo est, illum sub homine lapso comprehendere, secundum rationis paritatem: neque enim credendum est, vel illum statum hominis ignorasse, vel incompletam tradidisse... Ergo... idem sensisse videtur de homine in puris naturalibus quod de homine lapso.* A lo cual Alvarez replica que esta inducción es falsa. Sin embargo, *non sequitur quod S. Thomas illum statum purae naturae ignoraverit, vel diminutam doctrinam tradiderit; nam, cum medium aliquo participet utroque extremo, tradendo doctrinam exactam utriusque extremi, censetur sufficienter explicasse ea quae pertinent ad statum medium.* (T. 2, 1624, p. 63 y pp. 70-71). El lector apreciará. *Cf. Prima Secundae,* q. 109, art. 2 y 3.

constituye el peligro—, habrá arrastrado en una poderosa corriente la ola de los teólogos.

Durante mucho tiempo, sin duda, más de una discursión *de statu naturae purae* se mantendrá aún en el marco de los orígenes. Jansenio y, después de él, Arnauld, critican vivamente la hipótesis de un último fin que fuese diferente de la visión de Dios; pero a veces, en otros pasajes, se oponen simplemente a la idea de un estado puramente natural[59]. Le objetan unos textos tales como éste de san Agustín: *Grave jugum super filios Adam... non fuiset, nisi originalis delicti meritum praecessisset*[60]; o este otro de san Próspero: *Quod est humanae miseriae, non de institutione Creatoris, sed de retributione Judicis*[61]. A esto responde el padre Francisco de Annat, el 1652, en el libro quinto de su voluminosa obra *Agustinus a Baianis vindicatus.* El capítulo once lleva como título *Bonum naturae conveniens posse diferri ad tempus, salva providentiae aequitate.* En él leemos lo siguiente:

> *...Ut dicatur possibilis status purae naturae,* necesse non est supponi perpetuum; *neque modo negotium ei facessimus, cui placeat illa sententia quae diceret, sicuti supposita rationalis animae immortalitate consentaneum est ut Deus tali homines regat providentia, quae impediat ne sit aeternus separationis illius status: sic, supposita beatitudinis capacitate, consentaneum esse providentiam quae non patiatur, in creatura rationali nullo peccato impedita, perpetuam esse impotentiam aspirandi ad bonum cujus capax est. Non dico hoc esse necessarium aut verum, sed, dato, non concesso, dico nihilominus stare quod intendimus. Nec similiter negamus, quin pura natura sibi relicta brevi tempore labi possit in statum peccati, unde puta esse desineat.* Non ergo pugnamus pro perpetuitate status pure naturalis; *hoc postulamus, ut saltem pro aliquo tempore concedatur possibilis. Edit autem, si aliqua possit esse boni etiam debiti dilatio. Nam hoc quoque modo mortalem fuisse Christum absolute dicimus, etiamsi debita illi esset, et statuto tempore concedenda immortalitas*[62].

[59] *Augustinus, De haeresi pelagiana,* 1.6, c. 11 (t. 1, pp. 147-148). *Cf. De statu purae naturae,* 1.2, c. 19: *...Pelagianos, purae naturae architectos.* ARNAULD, *Seconde Apologie pour Monsieur Jansénius...* (1645), 1.2, c. 11 (*Oeuvres,* t. 17, p. 140). Pero los dos puntos de vista a veces están también mezclados. *Cf. infra.,* cap. 9.

[60] *Contra Julianum,* 1.4, c. 16 (citado por ARNAULD, *Oeuvres,* t. 17, p. 153 y t. 41, pp. 298-299).

[61] *Contra Colect.,* c. 21 (citado por ARNAULD, t. 17, p. 142).

[62] L. 5, c. 11, n. 1 (p. 517). *Cf.* c. 12 (p. 532): *...Ipsi quoque putatis esse Augustinanum, et a vobis atque a nobis non incommode intelligitur et explicatur, dari auxilium innocenti naturae debitum, eoque sensu naturale, quo possit amari Deus et coli in imperfecta quadam et decolorata beatitudine; hoc acceptamus, atque*

No es que el padre Annat esté dispuesto a entenderse con Jansenio y con Arnauld para rechazar toda idea de beatitud natural; pero él distingue los dos problemas, y, tratando del estado de naturaleza pura, le basta con reivindicar aquí la posibilidad inicial: no la transforma en un ciclo o en un orden completo que integraría un último fin apropiado.

De este origen de la teoría, que se halla emparentado con la teoría de los orígenes, se encontrarán trazas más tardías[63]. Con todo, páginas como las del padre Annat son ya excepcionales en esta época. Las desviaciones a las que acabamos de asistir en un Molina, un Suárez, un Isidoro de Torres, prevalecen. Eran tanto más inevitables cuanto más el sistema que preparaban se encontraba ya virtualmente preformado en las tendencias filosóficas de la época. La distinción entre tomistas, escotistas y nominalistas ya no tiene aquí ningún papel. Ha pasado el tiempo en que regía la vida intelectual. Está naciendo otra era en que los espíritus se dividirán según otras líneas de fuerza distintas. La «naturaleza pura» en su nueva acepción no es, pues, la invención ni el bien privado de ninguna de estas antiguas escuelas. No estaba inscrita en los principios de ninguna de ellas, pero se convertirá en la porción común de lo que en adelante compondrá «la Escuela». Dadas las concepciones generales que formaban de alguna manera la atmósfera intelectual respirada entonces indistintamente por los teólogos de cualquier partido, había llegado a ser prácticamente imposible oponer a Bayo otra refutación sin correr el riesgo de rendirse más o menos a su error.

Por poco fundada que estuviera en la tradición, la «naturaleza pura», comprendida como un «orden completo», había llegado a ser, pues, una cuasi-necesidad. Para evitarla sin daño, habría sido necesario sin duda una filosofía más firme y quizá un pensamiento religioso más profundo de lo que poseía comúnmente esta desdichada época, tan grande con todo en el orden religioso concreto. Por brillante que haya sido su pujanza, el movimiento teológico salido del concilio de Trento se ha quedado —¿cómo sorprendernos de ello?— inferior a la tarea gigantesca que le correspondía. No igualó en potencia al movimiento religioso que estaba destinado a respaldar, y la amplitud de la Reforma católica fue, por lo mismo, seriamente restringido. La evolución que

inde argumenta vestra contra possibilitatem status pure naturalis irrita reddimus. Esta *imperfecta quaedam et decolorata beatitudo* ¿especifica aquí un último fin, no terrestre? La idea no nos parece muy clara.

[63] Así en B. de RUBEIS, *De peccato originali* (1757), obra dirigida contra Jansenio, c. 52-53: la hipótesis es introducida en relación al estado primitivo, y se trata mucho más de la concupiscencia, de la posibilidad de observar la ley natural, etc., que del último fin. (Ed. de 1857, pp. 302-309).

antes se dibujaba siguió su marcha. En el terreno de la antropología como en otros terrenos, se acentuó una doble separación, que llevó al exceso o falseó las diferenciaciones más legítimas y empezó a producir sus frutos: separación de la filosofía independiente y de la teología tradicional, y, en el interior de ésta, separación de los escolásticos y de los espirituales. La segunda era ya antigua. La primera se había iniciado ya desde hacía tiempo; se realizaba a la práctica con Montaigne, esperando consumarse doctrinalmente con Descartes[64]. Una y otra se encuentran para algo en la constitución de nuestro nuevo sistema.

Por otra parte es cierto que después de los abusos dialécticos, después de Lutero y de Calvino, después de Bayo se imponía una refundición de la teología del sobrenatural. Los espíritus habían evolucionado, los conceptos y los problemas se habían modificado, las mismas palabras habían cambiado más o menos de sentido. En adelante se estaba obligado a unas precisiones y a unas precauciones de las que no tenían que cargarse los antiguos. La distinción de los distintos «órdenes» exigía un aparato técnico más completo de los que disponían un san Agustín o incluso santo Tomás. Se debe lamentar, ciertamente, que no se haya encontrado entonces un gran espíritu para operar, conscientemente, esta refundición, conservando todo el sentido de la tradición en la nueva construcción. Menos intrépidos y más innovadores, los teólogos que improvisaron la defensa de la ortodoxia no deben, con todo, ser censurados. Hicieron lo que pudieron, apremiados, con los medios de que disponían. Fueron quizá más lógicos, en todo caso más clarividentes y, en total, prestaron a la Iglesia mejor servicio que aquellos que, no menos incapaces de resucitar el auténtico agustinismo, supieron solamente mantenerse en unas posiciones equívocas o sutiles que debían de facilitar la reviviscencia del bayanismo en tiempo del jansenismo.

Pero quizá hoy estamos también mejor equipados para encontrar otra vez en su vigor primitivo, y sin caer en el arcaísmo, el espíritu del verdadero Agustín —o, para decirlo mejor, de toda la antigua tradición. Quizás, además, el sistema que hemos visto amanecer en Javelle y Cayetano, tomar cuerpo en ocasión de Bayo, organizarse ya en Medina, en Molina y en Suárez, para triunfar pronto con los carmelitas de Salamanca, Juan de Santo Tomás y cien otros, quizá este sistema ha

[64] Montaigne «pone en todo lo que él dice la fe a parte» (PASCAL, *Entretien avec M. de Sacy*). Descartes escribirá *etiam pro Turcis*, no tendrá opinión sobre la gracia, tendrá siempre «mucho cuidado en terminar su curiosidad en las cosas naturales» (BAILLET), *cf.* Louis BOUYER, *Autour d'Erasme* (1955), p. 188: A partir del siglo XVI «se sube de lo humano a lo divino como de un piso a otro. El contacto continúa completamente externo entre dos mundos ya formados, completos cada uno en sí».

desarrollado desde entonces suficientemente sus consecuencias, tanto en la práctica como en la doctrina, para que nos encontremos en disposición de descubrir sus puntos débiles. Ciertamente, no es este «pernicioso sistema» el que afectaron, hasta el fin denunciar, caricaturizándolo[65]. Contra las ideas de Bayo sobre la corrupción original, que recordaban la teología de Lutero quien lanzaba invectivas contra la naturaleza como un centro de pestilencia y contra la razón como la «prostituida del diablo», él ha contribuido a mantener los derechos de un sano humanismo[66]. Con éste, aparece vinculado psicológicamente a uno de los más admirables éxitos de que la historia de la Iglesia nos ofrece el espectáculo: el impulso misionero de los jesuitas a fines del siglo XVI y principios del siglo XVII. Otro parentesco, más paradójico quizá pero no menos atestiguado por los hechos, concurre a constituir su esplendor. Como reacción contra un eudemonismo excesivo y unilateral que, sacando equivocadamente su autoridad de san Agustín, corría el riesgo de herir la misma esencia del cristianismo, la corriente teocéntrica salida de san Francisco de Sales utilizará a menudo la misma teología. Los «nuevos místicos» tenderán naturalmente la mano a los nuevos teólogos. Con gran embarazo por parte de Bossuet y sobre todo del pobre Noailles, Fénelon hará intervenir a su manera al molinismo en el debate del puro amor. Es verdad que rechazará el dejar confundir su hipótesis, sacada de la «tradición de los santos», con la de la naturaleza pura, fruto de discusiones de escuela; es verdad también que la inmortalidad le parecerá, como a los Antiguos, ligada a la «beatitud cristiana», ya que una beatitud natural no puede ser a sus ojos sino pasajera[67]. No obstante, insistiendo como hace en la obligación en que se halla todo hombre de amar a Dios hasta inmolarse por su gloria, en

[65] Así las *Lettres d'un théologien à M. sur la distinction de Religion naturelle et de Religion révélée...* (por el abbé RIVIERE, llamado Pelvert, hacia 1768), p. 34; y p. 6: «...Yo distingo... la doctrina de los jesuitas y de sus discípulos sobre el estado de naturaleza pura, de la de los teólogos más exactos que miran este estado como imposible, o por lo menos como no existente».

[66] Incluso definida por el «fin natural», la «naturaleza pura» parece haber sido postulada primero, más que en favor de la gratuidad de lo sobrenatural, en favor de la misma naturaleza, en reacción contra el pesimismo bayanista. Lo que se quería mostrar sobre todo era que el hombre, incluso caído, guarda aún por lo menos un poco de verdadera libertad; que los niños que mueren sin bautismo no son entregados al suplicio del infierno; que los actos de los paganos buenos no son pecados, etc.

[67] *Troisième lettre à M. l'Archevêque de Paris sur son Instruction pastoral* (*Oeuvres*, París, t. 2, p. 495). *Responsio D. Camerensis ad epistolam D. Parisiensis* (*ibid.*, p. 553). *Troisième lettre en réponse à celle de Mgr L'évêque de Meaux* (p. 654). Ver *infra*, pp. 459-460.

el caso en que Dios le rehusara esta visión bienaventurada que depende siempre de un querer libre y gratuito[68], Fénelon se mueve, por así decirlo, en un clima teológico que está asegurado en aquel momento por los partidarios de la «naturaleza pura». No es encuentro fortuito ni juego arbitrario de alianzas, aunque algunos jesuitas abrazan entonces tan calurosamente la causa del arzobispo de Cambrai. No es tampoco el fruto de un azar o de combinaciones de pensamiento puramente individuales, si los Noailles e incluso los Bossuet, cuya teología se inclina hacia la de los «discípulos de san Agustín», son llevados a pesar de ellos, en su controversia con Fénelon, a falsear la idea de la caridad.

El nuevo sistema no dejó, pues, de prestar eminentes servicios. Todo lo que ha querido asegurar debe continuar siendo asegurado. Pero no por esto su técnica era menos insuficiente y ni siquiera su inspiración fue siempre bastante segura. A fin de cuentas, algunos de sus resultados se revelaron desgraciados. ¿No ha operado entre natural y sobrenatural una separación que finalmente debía ser mortal? La relativa autonomía que concedía a la naturaleza ¿no era, tal como la definía, una tentación de independencia? ¿No animaba así el movimiento de «laicización» desencadenado desde el Renacimiento y anticipado ya en los siglos precedentes por el movimiento averroísta?[69] ¿Era siquiera pensable el dualismo que tendía a establecer? ¿Es cierto por lo menos que ha conseguido mantener en su integridad la idea de sobrenatural? ¿No era una concesión ya demasiado amplia hecha al adversario admitir la hipótesis de un estado —y por consiguiente reconocer en nosotros toda una zona de actividad— en donde reinan no los principios de la caridad soberana y de la sumisión incondicional, sino los de la justicia conmutativa? En fin, ¿han sabido distinguir siempre plenamente los teólogos antibayanistas los dos órdenes que su celo separaba? ¿Han tenido todos verdaderamente la inteligencia del misterio de la gracia? ¿No hace reflexionar el hecho de que la corriente que han hecho nacer haya llevado, en el siglo siguiente, a asegurar el éxito de la teoría no condenada, sin duda, pero más que sospechosa de la *natura creata supernaturalis*? Defendiendo unos que lo sobrenatural sólo es gratuito

[68] *Première lettre à M. L'Archevêque de Paris* (pp. 470-475). *Première lettre à M. de Chartres* (t. 3, pp. 128-129), etc. Remarquemos por otra parte que tal caso forma parte prácticamente de estas «suposiciones imposibles» que gustan a los místicos de su especie.

[69] Hablando de la apologética engendrada por este nuevo sistema, el padre Richard DEFFRENNES escribía no ha mucho: «Nosotros tenemos el derecho de lamentar esta laicización del pensamiento..., y podemos preguntarnos qué responsabilidad pesa sobre ella en la confusión del pensamiento y de la moral». *Essai de synthèse de la théologie dans la Charité, Congrès des Provinces franciscaines de langue française* (Brives, 1932), p. 18, nota 3. Ver *infra*, cap. 7.

con respecto a nosotros pecadores, los otros que lo eran ya con respecto a Adán, partidarios y adversarios de Bayo demasiado a menudo estaban de acuerdo para definir este sobrenatural sólo de manera extrínsica y relativa, por su carácter de inaccesibilidad o de gratuidad, sin elevarse a la última razón de esta gratuidad, que le hace innaturalizable en toda hipótesis y para cualquier naturaleza, es decir, a su carácter intrínsecamente divino. ¿Por qué, entonces, no se habría podido imaginar un ser creado, superior al hombre, superior al ángel, a quien todo lo que es sobrenatural para el ángel o para el hombre, y la misma visión beatífica, hubiese sido natural? Esta es la hipótesis, no emitida por primera vez —pues era una antigua quimera nominalista—, sino sistematizada y llevada de alguna manera hasta su último punto de perfección por Martínez de Ripalda, que es precisamente uno de los adversarios más profuso y como el refutador oficial de Bayo[70]. Es que, con aquellos teólogos que adoptan íntegramente el nuevo sistema en lo que tiene de exclusivo, separado de la tradición, pierde de vista el objeto íntegro del misterio cristiano en su plenitud concreta. No sabe ver ya en lo sobrenatural sino una «sobre-naturaleza», una especie de «plano superior que el celeste arquitecto añade al de debajo»[71]; sin distinguir de entrada lo que está por encima de toda naturaleza...[72]

[70] *Adversus Baium et Baianos* (1648). Encontró en el siglo pasado un vigoroso adversario en el padre JOVENE, *De vita deiformi,* curso policopiado del Instituto Católico de París, pp. 375-387.

[71] *Cf.* Karl RAHNER, *Mission et grâce,* t. 1 (tr. Ch. Muller, 1962), p. 66.

[72] Aunque lo ha hecho más exageradamente que otros, Bayo no fue, pues, el único en desconocer el sobrenatural. Había desde fines de la Edad Media, entre los teóricos de la escuela, un bajón general de la espiritualidad (*cf.* las observaciones del autor de la *Imitación*). Después, como observará Thomassin, en el siglo XVI y aun en el XVII, muchos de los que alimentaron las controversias sobre la gracia, fuera cual fuese el partido a que pertenecían, estaban como hipnotizados por el doble problema que suscitaba entonces la *gratia actualis:* sea que quisiesen determinar el grado de miseria a que el pecado había reducido a la naturaleza, sea que se consagrasen más bien a acordar gracia y libertad en la operación saludable. Ciertamente la idea de nuestra «elevación» no estaba ausente —la palabra era más usada que nunca— , pero su inteligencia quedaba a veces comprometida. THOMASSIN, Consensus Scholae de gratia: *Frequentius etiam et evidentius de gratia actuali sermonem habuere, quam prius... Accuratius incumbuere in defensionem auxiliorum generalium ad tuitionem libertatis nostrae et possibilitatis mandatorum, ne impiis quidem exceptis, adversus Lutherum.* (Vivès, t. 6, pp. 357-358). Y, sobre los teólogos del siglo siguiente: han prestado, dice, una atención demasiado exclusiva a los *auxilia actualia,* aunque no los hayan separado expresamente de la gracia santificante, y esta conducta ha hecho más molesta la lucha con los protestantes, más fácil la desviación jansenista (pp. 473-474).

IX. DE JANSENIO A NUESTROS DIAS

Con Ripalda hemos llegado a la generación de los teólogos que refutaban a Bayo a través de Jansenio. Víctimas más de una vez de las mismas estrecheces de método que sus predecesores, y mucho menos conscientes ya de la novedad de sus tesis, éstos conseguían con más éxito presentar nuevamente en su verdadero aspecto el pensamiento agustiniano. Así pues, para combatir la nueva herejía, cuando no se contentaban con rechazar las últimas conclusiones tal como se expresaban en las cinco proposiciones condenadas[1], o con subrayar, a veces con exceso, su parentesco con las doctrinas protestantes[2], o con discutir acerca de unos textos de san Agustín que parecían favorecerla[3] o aún, a la manera de Annat[4] o de Moraines[5], con abandonar

[1] Tales François Bonal y el grupo de franciscanos estudiados por Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* t. 1, 3.ª parte, c. 1.

[2] Así DECHAMPS, *Defensio censurae sacrae Facultatis theologiae parisiensis* (1646). Es la tercera edición de esta obra que, aumentada, será publicada en 1654, bajo el título: *De haeresi janseniana ab apostolica Sede merito proscripta libri tres ad SS. Papam Innocentium X. Cf.* A. de MEYER, *Les premières controverses jansénistes en france,* pp. 199-202.

[3] Es aún el caso de Dechamps. El padre DANIEL se quejaba de este método que se contenta con oponer textos a textos, métodos demasiado corriente, a su antojo, en los autores católicos tanto como en los heréticos: *Défense de saint Augustin (Oeuvres,* t. 2, pp. 329-330).

[4] *Op. cit.,* Ver NORIS, *Vindiciae Augustinianae* (Padua, 1673), pp. 21-26. Noris dice aún de él, p. 125: *Uti caeteris recentioribus eruditione inferior est, ita universos in censura adversus Augustinum ferenda facile superavit.*

[5] *Anti-jansenius* (París, 1652), pp. 680-682 *Cf.* NORIS, *loc. cit.*

simplemente al Doctor de la Gracia en los puntos en que les parecía «exceder» y apelar a su autoridad exclusiva, como lo hizo Jacques Pereyret[6], a la autoridad compensadora de los Padres griegos y de una tradición más extensa, ellos usaron en general la misma táctica de la que se había usado finalmente contra Bayo. Sin buscar del agustinismo una inteligencia de conjunto, más profunda y más segura, desarrollaron sus refutaciones apoyándose en la idea de «naturaleza pura», entonces ya sólidamente aclimatada. Sin embargo, Jansenio no había sido condenado a propósito de esto: constatación innegable, hecha a menudo sobre la cual insisten Macedo[7] y Berti[8], y que recuerda Fernand Litt[9]. No es menos a partir de él, en reacción contra él, que se establece definitivamente en la Escuela la idea de las dos beatitudes que definen dos fines últimos y de una beatitud natural «perfecta»[10]. Es entonces también cuando la escuela escotista atenúa decididamente sus fórmulas, retrocediendo ante el nuevo tomismo el cual había protestado en un principio: su *appetitus innatus* se convierte en un *appetitus naturae valde consentaneum,* su *capacitas* se convierte en *merece capacitas,* etc. Las dos partes continúan discutiendo para saber si el apetito es «innato» o «elícito», pero la discusión ya no tiene ningún interés fundamental. Mientras que los nuevos tomistas decían no ha mucho aún combatiendo a Escoto: no hay un apetito innato, sino *solamente* un deseo elícito, del cual no se puede concluir nada que pruebe sólidamente, son ahora los escotistas quienes dicen, contra los raros tomistas fieles al «deseo natural»: no hay un deseo elícito, sino *solamente* un apetito innato, a partir del cual no se puede probar nada[11]. Así pues, en el mismo abandono de los Antiguos se establece y pronto triunfa un nuevo conformismo.

[6] *Traité de la grâce,* dictado en el colegio de Navarra en la Sorbona el año 1650. Fue combatido por M. DE BARCOS: *Augustini... auctoritatem in Ecclesia. Cf.* la proposición condenada por Alejandro VIII.

[7] *De statu naturae purae* (1673).

[8] *August, systema... vindicatum,* Diss. 2, pref.: Jansenio ha sostenido la imposibilidad de la naturaleza pura según Bayo, y esto no le ha sido reprochado por la Iglesia. GERDIL, repetirá lo mismo hacia 1770: *Notes sur les thèses théologiques d'un Augustinien (Oeuvres,* ed. de Nápoles, t. 5m, pp. 472-475).

[9] *Op. cit.,* p. 78; p. 151.

[10] E. ELTER, s. j., *De naturali hominis beatitudine ad mentem scholae antiquioris, Gregorianum,* vol. 9 (1928), pp. 269 y 284-285. Antes del tiempo de Jansenio, los mismos que se abrían a la idea de una «beatitud natural», decían a menudo: *beatitudo tantum imperfecta, quodammodo felicitas dici potest, aliqua beatitudo, valde imperfecta, beatitudo secundum quid, etc.* Después, éstas restricciones desaparecerán casi completamente. Ver *supra,* cap. 7.

[11] Claudius FRASSEN, *Scotus Academicus* (primera edición: 1673).

Fuera de las mismas facilidades que ofrecía en la controversia antijansenista, la nueva idea proporcionaba un cómodo marco para la exposición de la doctrina. Un teólogo tomista lo explicará en el siglo siguiente: «Los teólogos, dirá, no tienen otro interés en sostener el Estado de Naturaleza Pura, que mientras esto les proporciona un medio fácil y cómodo, para distinguir, e impedir que se confunda lo natural con lo sobrenatural»[12]. Por lo demás, ¿no la encontrará cada escuela al extremo de una de sus tendencias? En el tomismo se marcaba el punto extremo de esta consolidación de las criaturas en su ser propio, que, por así decir, había dado unas vértebras al mundo diáfano y fluido del agustinismo. En el escotismo, contribuía a traducir el sentimiento siempre tan vivo de la soberanía divina, que no pueden limitar las leyes de ninguna esencia. En cuanto al molinismo, encarnaba además en él su estima de la libertad humana, que concebía quizá demasiado fácilmente, cuando cedía a su inclinación, como una especie de independencia con respecto a la gracia. Así se explica mejor que una idea, en conjunto, tan reciente haya llegado a ser tan rápidamente, no solamente común entre los teólogos de toda escuela, sino cada vez más preponderante en su síntesis[13].

La primera de las tesis que los jesuitas publican en Lovaina desde el 12 de marzo de 1641, proclama frente a los pasajes del *Augustinus* que reproducen la doctrina de la 55.ª proposición de Bayo: *Tam angelica quam humana natura potuit condi sine ullo dono supernaturali gratiae, in puris naturalibus: gratiam enim naturae indebitam esse ex ipsis terminis est manifestum.* La cuarta de las ocho proposiciones redactadas por Isaac Habert en 1644 para ser sometida a la censura de la Sorbona, luego a la de Roma, es un texto del *Augustinus* que niega esta posibilidad. Así, como el ataque ha sido más rudo y más circunstanciado en Jansenio que en Bayo, la respuesta es ahora más inmediata, más

[12] Joseph GALLIEN, o. p., *Lettres théologiques touchant l'Etat de Pure Nature* (Avignon, 1745), primera carta, p. 110.

[13] BELLELI, *Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum* (Amberes, justa exemplar Lucernae impressum, 1711), l. 3, p. 199: *Controversia de possibilitate status purae naturae celeberrima, hac nostra aetate facta est.* (Los que se atienen a san Agustín dicen que semejante estado es imposible...) *Econtra vero quamplures ex universo scolasticorum coetu possibilitatem illius adstruere nituntur. Quoniam autem Baius et Jansenius Augustini mentem tueri et explicare conati sunt, sed infelici labore —Augustini enim veritatibus varios ipsorum errores miscuere—, inde factum est, ut quamplurimi ab Augustini casta sententia desciverent.* Lo mismo BERTI, *Systema augustinianum de gratia... vindicatum (de theologicis disciplinis,* 1792, t. 8, p. 388, y DE CARBONEANO, *De propositionibus ab Ecclesia damnatis* (MIGNE, *Theologiae cursus completus,* t. 6, col. 680-681.

consciente de sus medios. El arma defensiva estaba preparada con antelación.

Las tesis de Lovaina se decían, naturalmente, «de acuerdo con san Agustín y la tradición». Con todo no podían sino intitularse, no simplemente *doctrina catholica,* ni siquiera *doctrina communis,* sino más modestamente, *doctrina theologorum Societatis Jesu*[14]. En cuanto a la proposición de Isaac Habert, no fue retenida en Roma[15]. Por lo demás, como los jesuitas de Lovaina, Habert no distinguía tampoco aún en su fórmula la cuestión de la concupiscencia y la del fin natural: en esto no hacían más que imitar al mismo Jansenio y al gran Arnauld, que pasa más de una vez de una a otra[16]. En el *Augustinus,* en efecto, la cuestión de los *pura naturalia,* en el sentido antiguo, era aún preponderante, como si tuviera una relación directa con la cuestión

[14] *Theses theologicae de gratia... in quibus doctrina theologorum Societatis Jesu contra Corn. Jansenii Augustinum defenditur* (Paris, Chastellain, 1641). Se sabe que el futuro obispo de Apt 1695 († 1736 en Marsella), antijansenista muy celoso, mandó hacer una edición a su costa; se llamaba entonces el abbé Joseph-Ignace de Foresta de Cologne.

[15] *La défense de la foy de l'Eglise et de l'ancienne doctrine de Sorbonne touchant les principaux points de la grâce.* HABERT enumera «doce imposturas» de Jansenio, desfigurando las tesis de Lovaina. Es en la carta aneja, enviada a Roma, en donde formula las ocho proposiciones, la cuarta de las cuales está concebida como sigue: «Es evidente que otra naturaleza dotada de razón no podría recibir el ser sin recibir el don de una gracia sobrenatural», con referencia al *Augustinus,* t. 2, l. 2, c. 4 (*Cf.* A. DE MEYER, *op. cit.,* pp. 183-186).

[16] *Seconde Apologie de Jansénius,* l. 2, c. 11. Al principio del capítulo, ARNAULD hace una descripción del estado de naturaleza pura, sin alusión al fin último: no se trata más que del sentido antiguo. Luego, un poco más lejos, viene un segundo cuadro, en donde es añadido el rasgo relativo al fin: «Sería necesario que hubiese impotencia o injusticia en Dios, si, sin ningún pecado por parte de la criatura racional, él soportase que ella gimiese en las horribles miserias en las que nosotros vemos que todos los hombres languidecen; en este oscurecimiento de espíritu, estas profundas tinieblas, en que todos los hombres se hallan sepultados cuando nacen, y mucho tiempo aún después de su nacimiento; en esta impotencia de hacer el bien, sea viéndolo y no pudiéndolo hacer por una miserable fragilidad; en esta vergonzosa rebelión que experimentan en sí mismos, y que les obliga a enrojecer por las acciones incluso legítimas; y en fin, en una entera imposibilidad de llegar a ser felices, aunque se sientan naturalmente llevados a ello, porque no se puede ser feliz sino en la fruición de Dios, que no se puede adquirir solamente mediante las fuerzas de la naturaleza, y sin la cual sin embargo es imposible que una criatura, hecha a imagen de Dios, sea otra cosa que miserable» (*Oeuvres,* t. 17, pp. 141-142); y c. 12 (pp. 147-148). *Cf. Quaestio theologica quod est nomen Dei, thesis tertia* (t. 10, p. 34). Ver también el *Catéchisme de la grâce* de FEYDEAU, c. 1. HUGOT, *op. cit.* pp. 110-111, distinguirá mejor las dos acepciones, pero sin que parezca ver que se las puede disociar.

central del pecado y de sus consecuencias. Jansenio desarrollaba allí bastante exactamente el pensamiento de san Agustín sobre el deseo de la beatitud y se inspiraba aún en él en la crítica que él instituía de la idea de la beatitud natural: imaginar con algunos filósofos semejante beatitud era, declaraba él, un singular orgullo, pues era atribuir la dicha a las solas fuerzas de la naturaleza. Sin embargo, aunque extensamente expuesto y reforzado aún por la exégesis de los textos de santo Tomás, la imposibilidad de un fin puramente natural intervenía en el *Augustinus* sobre todo a título de argumento subsidiario, para establecer que Dios no puede crear una naturaleza intelectual sin conferirle en seguida la gracia[17]. Lo hemos visto en el capítulo precedente, a propósito del padre Francisco Annat, los primeros contradictores de Jansenio permanecen más de una vez en este terreno. A decir verdad, la mayor parte del tiempo ni siquiera suscitan la cuestión de la finalidad, y, en los términos en que se expresan, su tesis es incontestable incluso a los ojos de quien no admitiera la idea de un fin puramente natural. Esta confusión persistente le asegura por añadidura el beneficio de autoridades más numerosas y sobre todo más antiguas. En fin, la manera como se compara, mediante la introducción de socorros más o menos naturales, el estado primitivo «natural» con el estado llamado de «naturaleza íntegra», contribuye a hacer admitir la nueva tesis sin tropiezos aparentes[18].

Sin embargo, como se acaba de mostrar a propósito de la controversia bayanista, así como no era verdaderamente tradicional, el sistema de la «naturaleza pura», tal como de hecho se constituía en la mayoría, en la negación de la doctrina antigua sobre el «deseo de ver a Dios», no ofrecía tampoco un principio de refutación verdaderamente adecuado. Sin duda parecía cómodo. Permitía oponer al error más que una simple denegación: una explicación positiva cuya claridad y lógica

[17] *Augustinus,* l. 2, *De statu purae naturae.*

[18] Por efecto de estos socorros, se tendía a reducir la sujeción a la concupiscencia. Además, se ha visto más arriba, el antiguo estado de naturaleza íntegra era definida a menudo, antaño, mediante la expresión de *Pura naturalia,* cosa que podía aumentar la confusión. De ahí la posibilidad de aserciones tales como las siguientes, debidas a J. GALLIEN, *op. cit.,* segunda carta, p. 17-18: «Las disputas sobre este Estado han cambiado, pues, de forma. Antes, como todo el mundo convenía sobre su posibilidad, sólo se trataba de saber si había o no había existido jamás. Hoy todo el mundo conviene en que no ha existido nunca; pero se discute si ha sido posible. Jansenio y sus discípulos sostienen su imposibilidad... El resto de los teólogos piensa de otra manera, y mira la posibilidad del Estado de Naturaleza Pura, como una verdad, que no está permitido poner en duda... Esta disputa... no viene con todo sino del hecho de que los jansenistas han trastornado la verdadera idea que siempre se ha tenido de este estado...» *Cf.* p. 15.

aparentes satisfacían las necesidades razonadoras de la época. Así, por un tiempo, la ortodoxia estaba salvada. Pero en el fondo, más que en cortar el mal de raíz, el nuevo sistema consistía, si se puede decir, en ahogar el fuego. A fin de asegurar mejor, en una región de la autoridad humana, el imperio de la gracia, corría el riesgo, en efecto, de dejar laicizar toda otra región. Al encuentro de las exageraciones pesimistas sobre la presente corrupción de la naturaleza, se reivindicaba para el hombre caído el poder de realizar por lo menos ciertas acciones moralmente buenas, por la razón de que, como el libre arbitrio no había sido destruido por el pecado original, no había necesidad de un socorro especial para ocupar su lugar o para repararlo. ¿No era esto concordar demasiado con los jansenistas, como no ha mucho con los bayanistas, sobre una concepción de la gracia por lo menos muy incompleta? Pues lo que se erigía implícitamente de esta manera en ideal, era la acción humana realizada por las solas fuerzas del hombre —sea lo que fuere del «concurso» o de las «gracias naturales», reconocidas por otra parte necesarias—, y por consiguiente la libertad señora de sí misma independientemente de Dios. Un cierto plano de suficiencia humana era constituido en primer lugar. Sólo después, concibiendo un orden sobrenatural del todo contingente y extrínseco, se le superponía al orden natural considerado por anticipado, en su mismo acabamiento, como elorden normal y propiamente humano. Con esto se añadía alguna cosa a la concepción naturalista, se le neutralizaba completándola con una tesis sobrenaturalista, pero no se la corregía ni se la transformaba en sí misma. No se mantenía o explicitaba solamente una necesaria dualidad: se instituía un dualismo, gracias al cual se podía mantener en la práctica unas posiciones radicalmente contrarias a las conclusiones que los jansenistas sacaban de sus principios. Pero más que una refutación, este dualismo se revela al análisis sobre todo como un compromiso[19]. Instrumento demasiado débil para decidir la victoria...

* * *

Ahora bien, como la querella bayanista, la tormenta jansenista —que se prolongó durante más de un siglo— tampoco tuvo por resultado imponer este compromiso. A pesar de algunos servicios que pudo prestar entonces, la tesis de la «naturaleza pura» no pudo despojar completamente su carácter de sistema ni obtener otro título de nobleza que el de opinión de escuela. De esto dan testimonio varias maneras de

[19] Es lo que aparece especialmente en la gran obra de RIPALDA *(supra)*. No cita jamás a Jansenio, pero es a quien se refiere de un extremo al otro, como al bayanista por excelencia.

hablar. José Sáenz de Aguirre, autor de una *Theología Sancti Anselmi,* nota a su propósito tres posiciones diferentes: unos, dice, la declaran imposible; otros dicen que es posible hablando de manera absoluta; los terceros la creen realmente posible. Ahora bien, entre los primeros coloca, además de los protestantes, de Bayo y de Jansenio, a un cierto número de teólogos ortodoxos, y entre los terceros no cita ni a santo Tomás ni a sus primeros discípulos, sino solamente a algunos de sus intérpretes, el principal de los cuales es Cayetano[20]. Se trata, dice, de una cuestión agitada por los *theologi recentiores.* Muy al fin del siglo XVII, los jesuitas de París, que son como sus hermanos de Lovaina sus más ardientes promotores, lo reconocerán francamente. En una serie de tesis que serán sostenidas el 26 de febrero de 1962, después de haber resumido la doctrina de san Agustín y señalado los puntos sobre los cuales todos los católicos están de acuerdo a propósito del estado de inocencia, añadirán: *Sed* Scolastici quaerunt *utrum homo creari potuerit in statu purae naturae, hoc est, cum mediis mere naturalibus, ad beatitudinem mere naturalem consequendam; vere quidem potuisse affirmant. At Augustinus hac de quaestione contra Pelagianos nihil habuit dicere; quaedam tamen ex ipso attulimus, quae huic* Scholae opinioni *favent...*[21]

Por otra parte era aún decir demasiado. De hecho, numerosos son durante todo el siglo XVII los autores de distintas tendencias que no dejan ningún lugar a semejante opinión, o bien que la rechazan expresamente.

La nueva idea de la «naturaleza pura» no entraba en las perspectivas de un Bérulle. En muchos pasajes de sus *Opuscules de piété,* Bérulle distinguía perfectamente el orden de la naturaleza y el de la gracia[22], pero no mantiene menos la paradoja de la naturaleza tal como la

[20] *Theologia S. Anselmi,* t. 3 (ed. nova, Romae, 1685), p. 64: *An sit possibilis status naturae humanae purae, seu carentis omni dono superaddito ad colendum et diligendum Deum... Huic quaestioni, a Theologis praecedentis saeculi tractatae fere obiter, sed nunc in Belgio celeberrimae, occasionem praestare videtur Anselmus...* Theologi recentiores, *in Prolegomenis humanae, in quibus illa fuit aut esse potuit...* Se ve que De Aguirre confunde, como muchos otros, las dos clases de «naturaleza pura». P. 68: *In qua re triplicem invenio sententiam,* etc.

[21] En Aug. LE BLANC (= Serry), *Historia Congregationum de auxiliis,* appendix, col. 474. En 1761, el *Dictionnaire théologique portavif* (por ALLETZ) dirá: «La naturaleza pura es, según algunos teólogos, un estado, etc.» (p. 332).

[22] Por ejemplo, Opúsculo 160, 1: «El mundo de la naturaleza y el mundo de la gracia son dos estados, dos órdenes y dos mundos muy diferentes y muy separados, aunque uno sea y se encuentre en el otro» (G. ROTUREAU, Le Cardinal de Bérulle, *Opuscules de pieté,* p. 454).

antigua tradición la había hecho resaltar[23]. «Una de nuestras diferencias con respecto a las otras criaturas, escribía, es que éstas han sido creadas perfectas en su condición, y sin espera de otro nuevo grado que les faltase; pero la naturaleza del hombre no ha sido creada para permanecer en los términos de la naturaleza; ha sido hecha para la gracia, y destinada a un estado elevado por encima de su potencia». Esta espera, cree él, no es esencial, pues «nuestros espíritus son emanados de Dios con relación a Dios, como llevando su imagen y semejanza, y son creados para entrar en comunicación con su propia esencia: *divinae consortes naturae...*

Pasaba lo mismo con muchos otros autores espirituales, menos accesibles que los polemistas a las fluctuaciones de las opiniones teológicas, pero cuyo valor doctrinal no es, con todo, siempre despreciable. «¿Quién no sabe, decía por ejemplo un Francisco Bonal, que si se separa la Gracia de la Naturaleza, no hay animal más miserable que el racional?»[24] Y Bonal no estaba menos fuertemente opuesto al jansenismo[25]. El capuchino Francisco de Argentan oponía a su vez en los términos más clásicos «los seres naturales, creados para fines naturales» al hombre, hecho por Dios «a su imagen para un fin sobrenatural»[26]. «¿Por qué, preguntaba aún, Dios ha hecho el alma racional...? ¿No es visible que es a fin de que le posea eternamente?»[27] Otro capuchino, que conocemos ya, Marc de Bauduen, transimitía la misma doctrina en su antigua simplicidad, en su tratado escolástico titulado *Paradisus theologicus:* a sus ojos, el objeto de nuestra beatitud no podía ser más que Dios, nuestra beatitud formal no podía ser más que la visión de su esencia[28], y así era necesario continuar diciendo, con

[23] *Opuscules* 132, 3 y 27, 3 (Rotureau, pp. 389 y 130).

[24] *Le Chrestien du temps* (1655), p. 18.

[25] *Op. cit.*, 2.ª parte, pp. 4-5, etc. *Cf.* p. 150: «...Hay dos suertes de creación, en las que no hemos aportado nada... Nuestro primer nacimiento, y nuestra segunda generación, dice san Agustín, son dos favores puramente gratuitos...»

[26] *Les grandeurs de Jésus-Christ* (1674). Nueva edición, 1837, p. 247; etc.

[27] *Op. cit.*, t. 3, pp. 65-66. Textos análogos en los capuchinos SÉBASTIEN DE SENLIS (*Les entretiens du sage*, 1637), YVES DE PARÍS (*Des misérícordes de Dieu en l'idée parfaite de l'amour divin imprimée dans l'intelligence cachée du Cantique des Cantiques*, 1661): *cf.* JULIEN EYMARD D'AANGERS, *Le Désir naturel du surnaturel...*, en *Etudes franciscaines*, 1950, t. 1, pp. 211-223.

[28] 2.ª ed., t. 2 (Lyon, 1667), pp. 14, 23, 32. *Objicies: Beatitudo est supernaturalis; at homo est in ordine naturae; ergo non potest consequi beatitudinem. Respondeo verum esse quod homo non potest viribus naturae consequi beatitudinem, quae est ordinis supernaturalis; sed illam potest consequi adjutus lumine gloriae, quod est supernaturale lumen. Ex dictis colligitur, quod homo est capax beatitudinis, et habet inclinationem naturalem ad videndum Deum; et talis inclinatio est potentiae*

Escoto: *Deum clare visum esse finem naturalem hominis ratione appetitus naturalis et eliciti, sed esse finem supernaturalem ratione mediorum quibus acquiritur*[29]. Para el dominico Vincent Contenson también, sólo tiene un fin último realmente posible: la visión de Dios cara a cara, y es apoyándose en san Agustín y en santo Tomás como él expone su tesis y la defiende, de acuerdo con un cierto número de sus hermanos de orden y otros teólogos, contra las objeciones de los *recentiores*[30]. A propósito de los tomistas contemporáneos suyos que prefieren seguir las nuevas vías, remarca: *Mirum est quot subterfugiis tam aperta angelici nostri doctoris sententia, tot rationum longe praestantissimarum momentis stabilita, eludatur*[31].

Contenson, es verdad, fue suspecto de simpatías jansenistas. ¡Pero, no pasaba lo mismo, sin duda, con Bérulle! Si Port-Royal sólo hubiera heredado, a través de Saint-Cyran, su espíritu, Port-Royal no habría sido jansenista. No pasa tampoco lo mismo con Bonal, que Henri Bremond ha podido colocar en el grupo de los humanistas devotos; ni con Francisco de Argentan, quien, por su parte, se las emprende muy duramente contra el partido de Jansenio; ni con Marc de Bauduen, quien se contenta con ser tradicional, sin polémicas ni refinamientos de pensamiento. El antiguo jesuita Francisco Macedo, quien obtuvo por amor a los escotistas pasar a la orden de los franciscanos, tampoco

passivae ad formam, qua subjectum perficitur, et in qua quiescit; tamen beatitudinis consecutio est supernaturalis, quia objectum beatitudinis est supernaturale.

[29] *Paradisus theologicus*, t. 1, *cf.* JULIEN EYMARD D'ANGERS, *De beatificae visionis naturali desiderio apud Bonaventuram lingonensem et Marcum a Baudunio*, en *Antonianum*, t. 29 (1954), pp. 45-62.

[30] *Theologia mentis et cordis* (1668), l. 7, Dissertatio 3, c. 1, speculatio 2 (Vives, t. 2, pp. 277-291).

[31] *Op. cit.*, p. 288 y p. 291: *Quidquid objiciunt recentiores, probat solum..., statum naturae purae esse de potentia Dei absoluta possibilem.* Varios teólogos, hermanos de religión de Contenson, se esforzaron en vano por colocarle entre los defensores de la nueva opinión, explicando que él entendía la «potencia ordinaria de Dios» en un sentido puramente consecuente, como «la que gobierna o que conduce a las criaturas según las leyes que él mismo ha establecido»: así GALLIEN, *op. cit.* (1745), Segunda carta, p. 82; o G.-M. ALBERTINUS, *Acroases de Deo... creatore* (Venecia, 1800, p. 223), refutando al autor de las anotaciones a Estius quien había acusado a Contenson de sostener una tesis jansenista: *Non haec Contensonii est opinio, qui eatenus non potuisse hominem de potentia ordinata in puris naturalibus fieri docet, quia de hac potentia ordinata ad id quod perfectum est Deus semper respicit: minime vero quod distortum aliquid aut malum fecisset, si in pura natura hominem condere voluisset. Adde Theologos potentiam Dei ordinatam, non antecedenter ex eo quod faciendum esset, sed consequenter ex eo quod factum est metiri...* Algo tendría que retenerse, por otra parte, de esta explicación.

perdonaba a Jansenio. Ahora bien, a pesar de rechazar admitir que su elevación a lo sobrenatural cree en la naturaleza ningún derecho, este *strenuus insectator Jansenii* no esconde que cree imposible un orden puramente natural, y no deja de protestar contra aquellos que se acogen a la autoridad de las bulas de Pío V y de Gregorio XIII para condenar esta opinión[32]. El servita Juan Prudentius, que fue en su época una gran autoridad[33], mantiene una posición análoga a la de Macedo. Como él y como Contenson, denuncia la traición de los tomistas modernos que, siguiendo a Cayetano, Medina, Juan de Santo Tomás, «disipan», dice, y «destruyen» los textos del Maestro que ellos pretenden explicar, en su decisión de no reconocer en la naturaleza humana ningún deseo firme, absoluto y verdaderamente natural en relación a la visión de Dios. Santo Tomás, constata Prudentius, admitía semejante deseo, y sacaba de él unas conclusiones con la ayuda de argumentos más claros que el día. Es maravilloso ver cuántas maquinaciones son urdidas por pretendidos discípulos para desnervar su eficacia...[34]

La escuela agustiniana por excelencia, o por lo menos por denominación propia —la que forman los eremitas de san Agustín— es más formal aún. Ilustrada sucesivamente por Federico Gavardi, Enrique de Noris, Fulgencio Lafosse, Fulgencio Belleli y Juan Lorenzo Berti, mantiene en medio de las contradicciones su doctrina incambiada. Es una escuela de teólogos, en el sentido poco estricto de la palabra. No quieren ser apologistas, no se preocupan tampoco por un esfuerzo de pensamiento integral; como antes Egidio Romano[35], se fundan en la Escritura y apenas buscan saber lo que puede o no puede ser demostrado por la razón. Cuando tratan de este último punto, son fácilmente restrictivos: *Sententia nostra sit ista: possibilitas visionis beatificae non potest probari demonstrative solo lumine naturali*[36]. Pero sobre las

[32] *Collationes...*, t. 2, pp. 396-400: *De statibus naturae humanae, De statu purae naturae. Cf.* BERTI, *Augustinianum systema...* (1747), p. 163.

[33] Sus *Opera theologica posthuma super Q. XII, XIV y XIX Primae partis* aparecen en Lyon en 1630, con una larga Dedicación de F. J. LINAS, maestro general, al cardenal Pedro de Salazar; es un ditirambo dirigido a Prudentius. Elogios suntuosos igualmente por parte de los censores.

[34] *Op. cit.*, pp. 45-53.

[35] Así, *In II Sent.*, dist. 31, q. 1, art. 1 (Venecia, 1581, p. 443).

[36] LAFOSSE, *Augustinus theologus* (4 vol., 1676-1683), t. 3, p. 139; p. 184: *...Cum igitur haec elevatio non possit naturaliter cognosci nec consequenter appetitus innatus ad visionem beatificam. Quare argumenta, quae nos ad probandum hujusmodi appetitum, non sunt argumenta pure physica, et naturalia, sed theologica et radicaliter supernaturalia, in quantum fundantur supra revelationem et fidem, qua credimus hominem esse elevatum a Deo ad ordinem supernaturalem et gradum gratiae et gloriae. Sunt tamen ex parte physica et naturalia: quatenus*

mismas cosas no hacen ninguna concesión; y su manera de decirlas no está hecha para conciliarles la adhesión de quienes están preocupados entonces por las consecuencias del asunto bayanista o jansenista. Se les atribuye generalmente sin matices, quizá con la intención de distinguirles de la escuela jansenista, la idea de una posibilidad metafísica de la «naturaleza pura» y de una necesidad sólo «moral» de lo sobrenatural, en razón de la sabiduría y de la bondad del Creador[37]. Es verdad que un gran número de sus expresiones significan este género atenuado de necesidad: *ex quadam decentia, ex decentia divinae bonitatis, secundum aliquam justitiam decentiae et congruitatis*[38], o aún *titulo Providentiae*[39], *lege justissima Providentiae, attenta Dei Providentia;* el primer lote de expresiones recuerdan las de Egidio Romano[40], y el segundo las de santo Tomás en el *contra Gentiles*[41]. Pero en la mayoría de casos el contexto muestra que la necesidad moral de que se trata se refiere no tanto a la finalidad como a los medios de proveer a ella; los socorros de gracia —*supernaturalia gratiae auxilia*—[42] y la luz de gloria, no el mismo destino; o, si se prefiere, el don efectivo de la beatitud al individuo, no la ordenación de la naturaleza humana en general a esta beatitud[43]. La criatura racional dice por ejemplo Gavardi, no puede tener más último

probabili ratione ostenditur hominem debuisse elevari ad finem supernaturalem, et consequenter ipsum appetere naturaliter.

[37] Así PALMIERI, *Tractatus de ordine supernaturali*, 2.ª ed. (1910), th. IX, p. 59.

[38] LAFOSSE, t. 3, p. 133; *cf.* p. 51: *ex aliqua justitia decentiae et congruitatis.*

[39] BERTI, *Augustinianum systema... vindicatum*, Dissertatio II, c. I, n. 8: *...supernaturalia gratiae auxilia conferenda fuisse, ut posset finem summ adipisci; non quod hujusmodi auxilia sint naturalia, pertineantque ad naturae constitutionem; sed potius quia ad finem verum consequendum rationales creaturae egent adminiculis naturae ordinem excedentibus, et quae propterea ipsis quodammodo debeatur, sive titulo Providentiae, quae nulli denegat media necessaria ad finem assequendum, ut docuit Norisius.*

[40] *In II Sent.*, dist. 31, q. 1, art. 1 (Venecia, 1581, p. 443), etc.

[41] L. 4, c. 52: *divina Providentia supposita, considerando divinam Providentiam,* etc.

[42] BERTI, *op. cit., ibid.*

[43] Decimos «en la mayoría de casos», pues esto no es completamente verdad para Lafosse. Además, las fórmulas de Lafosse y de Noris son menos fuertes que las de Belleli. Este, más insistente, se niega a «bajar», dice él, a algunas de sus explicaciones. *Mens Augustini de statu creaturae rationalis ante peccatum*, l. 3, c. 12: *Scio doctissimos viros Norisium et post ipsum Fulgentium Lafosse, in eas responsiones descendisse ut assererent Deum debuisse rationali creaturae dona gratiae suae elargiri, non debito rigoroso sed ex pura puta decentia;* (la expresión es equívoca; Noris no la habrá empleado sino para excluirla) *debitum ex intimis naturae natum praecise, et secundum se, et non prout stat sub Providentia justissima Conditoris* (p. 468; *cf.* 472).

fin que la posesión de Dios; éste es su principal punto de partida para establecer que ella es creada «en la gracia»[44]. Según Noris, sería moralmente imposible que, en el estado de inocencia, el apetito sensible no estuviera menos sometido a la razón[45]. Según Belleli y Berti, Dios debe igualmente a su sabiduría y a su bondad el conceder al hombre la gracia, es decir, el único medio que le permita alcanzar su fin; pues, dado que el hombre está hecho a imagen de Dios, está ordenado a ver a Dios. Belleli distingue, pues, una doble «elevación»: *Nam elevatio alia est ad finem nobilissimum, alia autem ad media quibus est comparandus,* y dice de la primera: *Illa ad naturam ipsam pertinet, quae imago Dei est, et in nullo nisi in Dei possessione potest esse quieta*[46]. En la explicación que da del pensamiento de su hermano de orden, Berti saca a luz esta distinción, cuya consecuencia él saca: *Consequens est deberi, spectata Providentia, quae singulis rebus media ad finem assequendum necessaria suppeditat, ipsi creaturae rationali donum gratiae, sine quo numquam posset ad beatitudinem pervenire*[47].

Nuestros agustinianos no ponen en duda en absoluto que el fin del ser espiritual y por consiguiente del hombre no sea, normalmente, en toda hipótesis, la beatitud tal como la defenía santo Tomás, es decir, lo que nosotros llamamos y ellos mismos llaman el fin sobrenatural[48]. E incluso es para ellos, tan seguros están de la tradición y tan claras y satisfactorias encuentran las enseñanzas de san Agustín y de santo Tomás, más un presupuesto que una verdad que se deba establecer. Creen suficiente recordar que Dios había querido libremente este fin para su criatura, antes de crearla a su imagen. Así pues, en su pensamiento, el debate en torno a la «naturaleza pura» se orienta habitualmente hacia «la primera condición de la criatura racional», mucho más que hacia su destino. Por otra parte, saben distinguir perfectamente estos dos sentidos de la «naturaleza pura» y las dos

[44] *Schola aegidiana,* t. 4 (Nápoles, 1690, p. 365).

[45] *Vindiciae augustinianae,* c. 3, m. 2 (Patavii, 1673, pp. 26-38).

[46] *Mens augustint..., loc. cit.,* pp. 415-416; él continúa: *Quapropter, ad illum finem elevatam dicitur eo ipso quod excellentioris ordinis supra corpora et infra Deum ad ipsius imaginem et similitudinem conditus est.*

[47] *Augustinianum systema...,* Dissertatio II, c. 1, par. 6, n. 5 (p. 390); n. 1: *Propterea quod theologus noster doctissimus ac praestantissimus propugnaverit creaturam rationalem, quae ad Dei imaginem condita est, debuisse ordinari in visionem Dei intuitivam, ideoque mediis ad hanc obtinendam necessariis fulciendam ornandamque fuisse, attenta Dei providentia, quae nulli creaturae denegat quidquid necessarium illi est ad finis sui consecutionem...* (p. 388). *Cf.* n. 8 *(supra).*

[48] Sin embargo, incluso a propósito del fin, aportan a veces una distinción, cuya expresión leeremos un poco más abajo en Marcelli.

controversias que han ocasionado, observando que entre una y otra existe una «conexión»[49].

Nada más manifiesto que su pensamiento, que sólo difiere de uno a otro en algunos detalles. Marcelli, autor tardío, los resume a todos con una perfecta claridad, recordando como ellos la doctrina de san Agustín:

> *Persuasum fuit Augustino, divinam non decere bonitatem atque justitiam, ut rationali creaturae ad Dei imaginem factae, adeoque naturaliter ipsius visionem appetendi, gratiae denegetur auxilium ad illam consequendam necessariam. Atque idcirco, ex quo Deus, ad imaginem suam condendo illum, ad suipsius ordinaverit visionem, tanquam ad ultimum finem, sequitur impossibilem esse statum purae naturae*[50].

A la objeción clásica: *Si Deus naturalem appetitum homini ad intuitivam sui visionem indisset, naturalia media ad illum explendum debuisset ei suppeditare,* Marcelli da como respuesta la misma de Soto, subrayando así la continuidad de la tradición. En cuanto a quienes suscitan semejante objeción, los partidarios del estado posible de naturaleza pura en el sentido moderno, les llama aún, en plena mitad del siglo XIX, *neoterici quidam Theologi*[51]. Otro epígono un poco menos antiguo, menos firme en las posiciones comunes de la Iglesia, no es menos claro en sus explicaciones. En su tratado *De homine lapso et reparato,* Nicolás Le Clerc de Beauberon trata extensamente de la *pura*

[49] LAFOSSE, t. 3, pp. 42-43: *Status naturae purae duo importat: alterum essentialiter-alterum vero accidentaliter. Essentialiter importat carentiam ordinationis et elevationis ad finem supernaturalem, seu visionem beatificam; accidentaliter vero importat concupiscentiam, etc...* Y p. 50-51: *Nolumus tamen in eo quaestionem nostram immorali, utrum videlicet Deus potuerit creare hominem in puris naturalibus quantum ad hoc, quod esset mortalis, dominanti concupiscentiae subditus, aut aliis infirmitatibus circundatus: sed scopus propositae difficultatis est, num homo debuerit creari cum ordine ad finem supernaturalem, quamquam sit connexio inter hanc duplicem controversiam...*

[50] *Institutiones theologicae,* t. 3 (1846), p. 346. Lo mismo p. 344: *Supposito nempe quod hominem ad imaginem ac similitudinem suam condiderit cum ratio imaginis ordinationem importet ad Deum ipsum intuitive videndum tanquam ad ultimum finem, quem absque gratiae auxilio assequi non valet, tenebatur Deus aliquo titulo supernaturalis gratiae ornamento illum fulcire.* Y p. 345: *Dedecet summam Creatoris bonitatem, ut homini ad imaginem et similitudinem suam, nimirum propter suipsius intuitivam visionem condito, necessaria dessint media ad illam obtinendam.* La distinción que establece Marcelli, en el mismo párrafo, entre potencia absoluta y potencia ordenada, parece corresponder exactamente a la de Berti referida en la página precedente.

[51] *Op. cit.,* p. 358.

natura, a propósito del estado primitivo. En este punto se separa de su maestro Noris, cuya tesis, según cree, se parece demasiado a la de Jansenio. Es entonces cuando, para refutar a este último, intenta probar que un estado de naturaleza pura es posible *quoad viam*, tal como han establecido los soberanos pontífices; pero reserva completamente la cuestión de saber lo que pasa *quoad terminum*[52]. Toda la discusión recaerá, pues, tanto para él como generalmente para sus predecesores, no sobre el fin último, sino sobre las condiciones de la vida presente[53].

Esta era, por otra parte, la manera tradicional de plantear el problema, mientras la idea de la «imagen de Dios» conservaba algo de su fuerza y la «beatitud natural», última coronación de un orden de naturaleza pura, no había sido inventada. Nos equivocaríamos, por consiguiente, aunque rechazáramos la solución de nuestros agustinianos, al considerarla como una solución nueva, que quisiera ser una atenuación, por lo menos verbal del jansenismo. Su ortodoxia, por precaria que se la pueda juzgar, no tiene nada en común con lo que monseñor Duchesne llamaba «una ortodoxia de convertidos». Herederos de una antigua tradición, un poco demasiado replegados sobre su herencia, llevados a una apreciación excesivamente pesimista de las consecuencias del pecado, ellos no deben nada, en la cuestión precisa que nos ocupa, ni a Jansenio ni a Bayo. Difieren en esto de otros «agustinianos» de su época, como este famoso Dom Robert Desgabets, benedictino de la congregación de Saint-Vanne, autor de un tratado que ha quedado inédito *De l'état de pure nature selon les sentiments de saint Augustin*[54]. Noris, su jefe de fila, era una historiador de valor y si compartía en una medida demasiado amplia el agustinismo exclusivo de

[52] *Tractatus theologico-dogmaticus de homine lapso et reparato* (Luxemburgo), *Nonnulli theologi, status purae naturae possibilitati quoad viam, ut a summis pontificibus statutum, est, addicti, illum qoad terminum per accidens possibile non existimant, quia naturalis beatitudo ipsis non videtur vera beatitudo. Haec opinio, quam, pro nostro instituto, intactam relinquemus, etc.* (Migne, *Cursus theologiae completus*, t. 10, col. 822).

[53] Algunos de los teólogos que han combatido la tesis de la escuela agustiniana, han sabido reconocer primero su exacto tenor. Como P.-M. GAZZANIGA, o. p., *Praelectiones theologicae*, t. 4 (2.ª ed., Bononiae, 1797), pp. 582-583: *Aliqui insigniter docti Theologi omnino contendunt, statum naturae purae esse impossibilem... (Docunt hominem) ordinari necessario debuisse ad finem supernaturalem, ...et, quoniam innatum ei tributum est perfectae beatitudinis desiderium, ad divinam bonitatem pertinuisse, ut etiam illa media supernaturalia ordinis ei suppeditarentur, quibus hunc finem assequi posset, attenta nimirum benefica Dei providentia.*

[54] René TAVENEAUX, *Le Jansénisme en Lorraine*, 1640-1789 (París, 1960), pp. 129-130.

Jansenio, por lo menos no tenía necesidad de recorrer al *Augustinus* moderno para informarse sobre Pelagio o san Agustín. Es con toda sinceridad y, se puede decir, con toda objetividad —incluso si insiste en ello para descartar las sospechas de sus adversarios— que ellos critican a Bayo y que rechazan «la herejía jansenista»[55]. Se mantienen resueltamente en la doctrina de su tercer patriarca Egidio Romano, que la había expuesto todo a lo largo de su comentario del segundo libro de las *Sentencias*[56]. Incluso si a veces hablan de gracia en un contexto en que Egidio hablaba más bien de «justicia original» porque pensaba más especialmente en la situación primitiva de Adán, no es menos verdad que Egidio —y esto es lo esencial— no pensaba más que ellos mismos en otro último fin que el reposo en Dios, tal como lo había descrito su maestro Agustín.

Cada vez que puede ser autorizado por algún precedente egidiano o tomista, su lenguaje se aproxima fácilmente al de los modernos, y es así que no experimentan ninguna dificultad en decir que la visión de Dios es nuestro fin «sobrenatural», o aún, como se había dicho siempre en la

[55] Así, extensamente, BERTI, *De theologicis disciplinis*, t. 3, l. 17. Sobre Bayo, ver BELLINI, *Mens Augustini*, l.3, c. 21. Noris había comentado la bula de san Pío V en Roma, «bajo los ojos de la Inquisición y de la Corte Romana» (Ilharat de la CHAMBRE, *Traité historique et dogmatique sur la doctrine de Baius et sur l'autorité des bulles des Papes qui l'ont condamnée*, París, 1731, t. 1, pp. 214-215).

[56] EGIDIO ROMANO, *In II Sent.*, dist. 30, q. 1, art. 1 (Venecia, 1581, pp. 408 y 409): *Cogimur dicere fuisse quamdam opportunitatem et quamdam necessitatem et quoddam debitum, quo natura humana in sui institutione fuerit cum quodam dono supernaturali et gratuito sui: videlicet, quod anima humana de sui natura incorruptibilis, corpori incorruptibili per originalem justitiam uniretur; quod Deus, sine culpa animae, non infunderet animam humanam incorruptibilem corpori de necessitate corruptibili... Sed hujusmodi debitum et hujusmodi necessitas, non potuit esse absolute et simpliciter, quia tunc gratia non esset gratia, et illud donum gratuitum, videlicet originalis justitia, per quam poterat anima se praeservare sine peccato, et per quam corpus poterat praeservari sine corruptione, fuisset simpliciter debita, non gratia data: cum non poterat dici illa originalis justitia esse debita simpliciter et absolute, sed secundum quamdam decentiam divinae bonitatis, etc.*

Tertia via ad hoc idem, sumi potest ex ipso fine, ad quem homo est ordinatus et factus. Nam factus est ad habendum Deum et ad quiescendum in ipso, juxta illud Augustini: Fecisti nos ad te... Quod ergo homo in sui primordio factus fuerit talis, quod de necessitate stare non posset, sed oporteret ipsum averti a Deo et carere fine sibi debito ad quem est effectus et ordinatus, non decebat divinam bonitatem. Et quia hoc esse non poterat aliquio supernaturali dono, quod communiter ponitur fuisse originalem justitiam, per cujus carentiam incurrimus peccatum originale, etc.

Ver aún dist. 22, q. 2, art. 1; dist. 31, q. 1, art. 1; dist. 32, q. 2, art. 1; dist. 38, q. 1, art. 2; dist. 41, q. 1, art. 1, etc.

Escuela, que la gracia es «sobreañadida» a la naturaleza[57]. Si, para negar la posibilidad de un fin último puramente natural y considerado como normal, se encuentran con Jansenio, es, como lo hacen observar todos[58], en virtud de otro principio y con otro espíritu. Semejante observación no es por su parte un puro oportunismo; proviene de una convicción sincera y fundada. No nos atreveríamos a decir de manera absoluta que sus «conceptos oscuros» de semi-exigencia, de pseudo-necesidad o de cuasi-gratuidad denoten en ellos «una triste indigencia de pensamiento». No parece tampoco, por lo menos si nos quedamos en el problema de la finalidad, que estos conceptos sean verdaderamente «el alma del sistema agustiniano»[59]. Ordinariamente es suponiendo la finalidad sobrenatural de la naturaleza humana que nuestros autores dicen luego, como decía ya Egidio Romano: *Cum dicimus necessarium fuisse hominem in sui institutione produci cum quodam dono supernaturali..., non est intelligendum talem necessitatem fuisse absolute et simpliciter, sed secundum decentiam divinae benignitatis*[60] y en su idea, semejante

[57] Así BERTI, t. 8, pp. 374 y 386, etc. *Cf.* EGIDIO ROMANO, *In II Sent.*, dist. 16, q. 1, art. 3: *quando in potentiis animae, in quibus consistit imago Dei, superadduntur habitus vel actus tendentes in Deum* (p. 14).

[58] BELLELI, *Mens Augustini*, pp. 122-124. BERTI, *loc. cit.*, p. 388, etc. Lo mismo el franciscano DE CARBONEANO, *De propositionibus ab Ecclesia damnatis:* Algunos autores tratan de bayanistas y de jansenistas a cualquiera que niegue la posibilidad de la naturaleza pura: sin embargo, los bayanistas son guiados en esto por principios que la Iglesia ha condenado como heréticos; *si ergo theologi sint, qui principia illa improbent ac alia via instruere conentur, vel Deum hominem concupiscentiae rationi rebelli subjectum condere initio non potuisse, vel debuisse etiam illum supernaturali gratia donare, cur damnati erroris contra Apostolicae Sedis sententiam arguuntur? Sunt vero quamplures, qui hominem fieri potuisse, qualis nunc nascitur, negent, ac nonnulli etiam qui, attenta divina providentia nequidem sine gratia condi posse propugnet. Ex iis autem nemo cum Jansenianis convenit in damnatis erroribus... Opinio haec novatorum haeresim detestatur, etc.* (*Migne*, t. 6, pp. 680-681).

[59] *Cf.* Guy de BROGLIE, *De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas*, en *Recherches de sc. rel.*, 14 (1924), pp. 202-203. El autor ha cambiado algo de opinión respecto a la escuela agustiniana. En 1924, se preguntaba: «¿En el fondo, han podido defender alguna vez los agustinianos sus posiciones, de otra manera que renunciando a comprenderse a sí mismos?» Con todo, aún en 1948, en su *De fine ultimo humanae vitae*, parecía pensar que sus representantes del siglo XVII y XVIII eran los auténticos continuadores de la tradición egidiana (p. 261). En un artículo aparecido algunos meses más tarde (*Gregorianum*, 29, 1948, pp. 445-446), ve en su doctrina un «neo agustinismo» erróneo, que no se puede fundar ni en Egidio Romano ni en ninguno de sus discípulos hasta mediados del siglo XVII (*Cf. Gregorianum*, 1948, p. 451, sobre las «cavilaciones» de Noris y de Belleli).

[60] EGIDIO, *In II Sent.*, dist. 30, q. 1, art. 1 (p. 409); o dist. 31, q. 1, art. 1 (p. 443).

género de necesidad no crea, por otra parte, en el hombre tanto una semiexigencia como una entera exigencia.

Confesemos, sin embargo, que la diferencia aquí marcada entre medio y fin, es decir, entre finalidad y realización, a veces tiende a desaparecer. Nuestros agustinianos formulan, en efecto, otras dos distinciones, que se refieren también a la finalidad. Estas, por otra parte, pueden ayudarnos a ver mejor el apoyo que creían encontrar en la tradición. Si las hubiesen profundizado más, principalmente la primera, sin duda habrían encontrado mejor esta misma tradición en su inspiración viva y, con esto, habrían disipado los escrúpulos de muchos teólogos para conciliarles con su posición. Pero hubiese sido necesario para esto más que la ciencia: una potencia de reinvención espiritual, que es difícil de imaginar en aquella época. Fueron solamente unos conservadores. Esto no es el medio mejor para ser plenamente tradicional. Su agustinismo no era propiamente infiel, pero era incompleto y un poco resecado. De las dos distinciones que nos proponen, una se establece sobre todo desde el punto de vista del hombre, la otra desde el punto de vista de Dios.

Para formular la primera se inspiran en la narración de la creación comentada por san Agustín[61]. De considerar, nos dicen, al hombre «según su especie», nada en él postula un fin sobrenatural; pero Dios, habiéndolo querido hacer «a su imagen», lo ha hecho en vista de su semejanza, la cual no es sino otro nombre, cuando llega a su término, para la visión divina[62]. Sería cometer un contrasentido tomar esta «imagen de Dios», o esta «dignidad según la cual el hombre es imagen de Dios»[63], por alguna realidad sobreañadida al alma espiritual. Para un Lafosse, para un Belleli, para un Berti, es ante todo, como para san Agustín y para todos los Padres, como también para santo Tomás, la misma alma, considerada en su parte superior, con sus potencias naturales de razón y libre querer: *Cum (anima) sit imago Dei, est etiam naturaliter gratiae capax*[64]. Si la consideración de la «imagen» añade

[61] *Confesiones*, 1.13, c. 22, n. 32: *Neque enim dixisti: fiat homo secundum genus; sed: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

[62] *Cf.* BERTI, *De theologicis disciplinis*, 1.12, c. 3: *...Nihilo tamen minus, considerata ut imago Dei et relate ad finem ultimum, oportebat, etc.*

[63] LAFOSSE, *Augustinus theologus*, t. 3, p. 95: *...natura humana secundum se praecise considerata, sive secundum quod exigit ex propiis principibus...; humana tamen natura si consideratur ut est imago Dei...*;p. 92: *...quatenus natura humana consideratur secundum se... Si tamen natura humana consideretur secundum dignitatem partem superioris, in qua imago Dei effulget...*; p. 93: *...illus dignitatis, secundum quam est imago Dei...*

[64] *Loc. cit.*, p. 96, con cita de santo TOMÁS, *Prima Secundae*, q. 113, a. 10.

algo a la consideración de la «especie», solamente en este sentido es una visión más completa y más concreta de la misma realidad; bajo la mirada cristiana, ésta no aparece únicamente en sus constitutivos «específicos», como bajo la mirada abstracta del filósofo —o en su actividad fenomenal, como bajo la mirada de otra manera abstracta del sabio—, sino que es captada en la profundidad de su ser y en su orientación dinámica. Así somos advertidos de que el espíritu es otra cosa que una simple «naturaleza», que él desborda los límites de la «Naturaleza» y que mantiene con el Creador unas relaciones de pertenencia, es decir, a la vez de dependencia y de parentesco que no tienen analogía en el resto de la creación. *Rationalis natura, eo ipso quod imago Dei est, excellentissimum finem habet, qui ejusdem viribus longo intervallo superstat*[65]. Se entrevé entonces —pero precisamente a través de la obra de nuestros agustinianos apenas se entrevé— que otra concepción que la de la «naturaleza pura» podría dar cuenta, e incluso más profundamente, de la independencia divina a este respecto.

Es lo que la segunda distinción propuesta debe acabar de mostrar, según creen. Esta, a la que recurre Marcelli[66], no es otra que la distinción clásica entre potencia absoluta y potencia ordenada de Dios. No pensamos, dice en nombre de toda su escuela discutir que por su potencia absoluta Dios pueda designar al hombre tal otro fin que le plazca; esto basta para que el hombre no tenga derecho a exigir nada, pues, si la introducción del concepto de «potencia ordenada» reduce las hipótesis objetivamente realizables, no confiere por lo mismo a la criatura ningún título nuevo del que ésta se podría valer. Nicolás Le Clerc dice casi igualmente que, considerado en su potencia absoluta, Dios es siempre libre de rechazar la misma vida eterna a aquel cuyas obras son buenas, pero que es distinto si se considera en él al justo juez que, según su potencia ordenada, es fiel a sus promesas[67].

[65] BELLELI, *De statu creaturae rationalis ante peccatum*, l.3, c. 12.

[66] *Op. cit.*, col. 1126: *Deus, ut Dominus absolutus, creaturam bonis operibus affluentem, de potentia absoluta sine injustitia vita aeterna destituere potest, eam in nihilum reducendo; secus ut justus judex, et de potentia ordinaria, et suis promissis subdita.*

[67] *Institutiones theologicae*, t. 3, p. 345. Distinción aún en BERNENC, *Systema augustinianum de divina gratia, exceptum ex operibus RR. PP. Belleti et L. Berti* (2 vol. Lyon, 1768). T. 1, p. 10: *Statum naturae purae plurimi scholastici possibilem affirmant, tametsi de facto exsistentem negent. Contendimus nos imposibilem esse non quidem absolute in se, ex ratione omnipotentiae divinae, sed ex quadam decentia, quatenus infinitae Dei bonitati, justitiae et sapientiae munus.* Pero se observará que aquí, el *status naturae purae* concierne esencialmente al estado primitivo, en todo caso la condición del hombre sin gracia y sin medios sobrenaturales, mientras que está hecho para un fin sobrenatural que no puede

Mediante semejante posición, nuestros agustinianos querían mantenerse a igual distancia de los dos extremos: de la «exigencia» o de la «necesidad» por una parte, y de la «pura conveniencia» por otra parte. Se ha hecho notar también que no hacían sino aplicar al problema del destino un esquema teológico bastante extendido, aplicado sin escrúpulo a otros problemas que se planteaban en términos análogos, tales como los de la inmortalidad del alma, de la resurrección de los cuerpos, o de la inmaculada concepción de la Virgen María[68]. Con todo, es difícil asegurar que, si no por el fondo de las cosas, por lo menos en la manera de expresarlo, su sistema proporciona al espíritu una entera satisfacción. Se experimentará siempre cierta molestia al oír que el beneficio supremo, el que engloba todos los demás y realiza así el colmo de la gratuidad, nos es concedido *juxta exigentiam naturae,* incluso si sigue en seguida la precisión: *prout stat sub justissima Dei providentia*; siempre se experimentará la tentación de tomar por una atenuación la afirmación de que *non omnis ratio debiti excludit gratuitatem gratiae*[69]. Pero si es difícilmente aceptable tal cual, el sistema agustiniano no tenía menos el mérito de ilustrar mejor que otros este *grande profundum* que es el hombre según la tradición cristiana[70].

Por otra parte, no constituía en absoluto un bloque errático. Más allá de Egidio Romano, su distinción esencial podía encontrar la autoridad de san Agustín, citado y comentado más de una vez en la primera escolástica[71]. Pero sin remontar tan alto, parece que en el siglo XVII Estius había pensado casi lo mismo. Si se habla de potencia absoluta, decía Estius a propósito del don de inmortalidad, es cierto que Dios habría podido sin injusticia, en cuanto maestro universal, instituir de tal manera la naturaleza humana que su cuerpo estuviese sujeto a todas las miserias que constituyen la suerte de la naturaleza animal, y por tanto a la muerte: *cum enim creaturae suae Deus nihil debeat nisi quantum promittendo se obligat, injustitiae argui non potest, si eam quando et quo modo vult, destruat.* Después, tratando un poco más adelante del fin último, declara igualmente: «No se puede negar que Dios habría

alcanzar naturalmente. Por eso Dios, *ex quadam decentia,* le dará sin duda posible estos medios sobrenaturales, no le dejará en su «naturaleza pura». Para algunos agustinianos predecesores de Noris: Winfried BOEXE, o. e. s. a., *Introduction to the teaching of the Italian Augustinians of the 18th Century on the Nature of actual grace* (Héverlé-Louvain, 1958), pp. 14-25.

[68] Augustinus TRAPE, *De gratuitate ordinis supernaturalis apud Theologos Augustiniensis litteris encyclicis «Humani generis» praelucentibus* (Ex. Analectis Augustinianis, vol. 21, n. 3, typis polyglottis vaticanis, 1951), pp. 250 y 262.

[69] BERNENC, *op. cit.*, t. 1, pp. 342 y 344.

[70] A. TRAPE, *loc. cit.*, p. IV.

[71] *Cf.* A. TRAPE, *loc. cit.*, p. 255.

podido mantener al hombre en una condición servil, sin que éste hubiera debido esperar de sus servicios ninguna otra recompensa[72]. Habría podido no llamarle a la gloria celestial. Con esto, notémoslo, la gratuidad del orden sobrenatural no era solamente afirmada, sino también la soberana independencia del Creador con respecto a su criatura y la absoluta gratuidad de sus dones en todo estado de causa: pues se excluía también la idea de un «orden natural» definido como el orden en donde el hombre hubiese tenido unas exigencias y unos derechos. Estius es uno de los teólogos más notables por su amplio conocimiento de las fuentes tradicionales y por la sólida interpretación que da de ellas: *doctor fundatissimus*. Fue acusado de tendencias bayanistas, y sin embargo se ha podido extraer de sus obras toda una refutación de Bayo. Su opinión adquiere de esta manera un carácter significativo. Que éste fuese, por lo demás, el signo espíritu del agustinismo original, es lo que hemos constatado al principio de este estudio.

Encuentro más paradójico, Fénelon deja oír aquí su voz. Este «molinista a ultranza»[73] está sorprendentemente cercano de aquellos que pasaron en muchos molinistas como jansenistas disfrazados. Cree ciertamente que el fin sobrenatural habría podido no ser, sin distinguir a este propósito potencia absoluta y potencia ordenada. Reprocha a Bossuet y a Noailles el comprometer al menos esta verdad, y él mismo se gana por parte de Gerberon, quien aprobaba su doctrina del puro amor, el reproche de comprometerla también queriendo defenderla «mediante algunos principios contrarios a san Agustín»[74]. Pero se ha visto en el capítulo precedente que, sin embargo, rechazaba dejar confundir su hipótesis más cara con la hipótesis de la naturaleza pura. Fuera de la beatitud sobrenatural, no considera aquí un destino

[72] *In II Sent.*, d. 19, n. 2 y 10; d. 25, n. 4 (París, 1680, pp. 167, 172-174, 261). Creemos que estos diversos pasajes deben entenderse todos según la cláusula formulada expresamente en el primero de ellos: *si de absoluta Dei potentia loquamur*. Pero esta potencia absoluta no es simplemente potencia desnuda.

[73] *Nouvelles ecclésiastiques*, année 1745, p. 109.

[74] GERBERON, carta (no firmada) a Fénelon, 1698 (FÉNELON, *Oeuvres*, t. 9, p. 428). «V. G. supone, como una verdad que Dios puede sin herir su sabiduría, su bondad y su justicia, crear una naturaleza inteligente que no tenga ninguna relación ni con la gracia ni con la gloria. Nada es más contrario al principio por el cual san Agustín ha contenido a los pelagianos... El rango que V. G. tiene en la Iglesia no le permite dispensarse de instruirse a fondo en estas materias, en un tiempo en que constituyen el objeto de tantas disputas...» Sobre las relaciones de Gerberon y de Fénelon, ver el estudio a la vez erudito y penetrante de Juan ORCIBAL, *La spiritualité de Dom Gabriel Gerberon, champion de Jansénius et de Fénelon*, en *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 43 (1957), pp. 151-222.

trascendente y eterno. Dios, dice, «no nos debe en rigor ninguna beatitud sin fin»[75]. Sin cambiar nada del «orden» en el que fue establecida la creación, Dios podría, cree, decidir aniquilarme en la muerte, sin que yo deba con esto, sabiéndolo por anticipado, servirle y amarle menos. Es, pues, en el interior mismo de nuestro universo —como de todo otro universo posible o pensable— donde el Creador, si no se ata él mismo mediante unas promesas, se libra de hacer acceder a no a su criatura a la beatitud. Fénelon quiere que no haya en esto ningún equívoco. He ahí cómo se expresa respondiendo a las críticas del arzobispo de París:

> ...Encontráis mal que yo haga unas suposiciones de estados diferentes de éste al que ha placido a Dios ponernos... Mis suposiciones están fundadas en la libertad de Dios. ¿La negáis vos? Decís que puedo suponer que haya reducido a los hombres al estado de naturaleza pura. No, Monseñor, mi suposición no tiene nada de común con este estado. ¿Qué se puede pensar de una disputa en la que vos me atacáis casi siempre haciéndome decir lo que yo no digo? Negad tanto como os plazca la posibilidad del estado de naturaleza pura. Para mí, no me guardo de dejarme engañar y de salir de mi caso preciso para entrar en cuestiones extrañas. No se trata sino de un caso en que el hombre amaría a Dios sobrenaturalmente mediante el socorro de la gracia, y en que Dios, libre en la distribución de sus dones sobrenaturales, no le daría la visión intuitiva. Esta suposición es la de un gran número de santos autores... ¿Es quimérico decir, después del catecismo del Concilio de Trento, que Dios habría podido someternos a su gloria sin ninguna recompensa...?[76]

No podemos entrar ahora en todas las sutilezas de esta controversia

[75] *Troisième lettre à M. l'Archevêque de Paris sur son Instruction pastorale* (t. 2, p. 495).

[76] *Troisième lettre...* (t. 2, pp. 654 y 664). NOAILLES había escrito, *Réponse de M. de Paris aux quatre lettres de M. de Cambrai:* «...Yo admiro la fertilidad de su imaginación. Hace usted planos, sistemas del amor, para un estado posible, tal como el de la naturaleza pura, etc...» Fénelon responde aún: *Naturae purae status possibilitatem me adstruere dicis, ut systemati labanti succurram. Num cernis, illustrissime praesul, hunc statum maxime distare a statu purae naturae...?* (T. 2, pp. 534 y 553-554). *Cf. Dissertatio de amore puro.* Prima pars, c. 2, n. 1: *Illud non est essentiale caritatis motivum, ...quo sublato, remaneret integra caritas. Atqui sublata beatitudine supernaturali, seu visione intuitiva, ...remaneret integra caritas. Ergo...;* y un poco más lejos, para establecer su tesis, Fénelon cita el *Catecismo romano*, Pars secunda, in Decal., prooemium, n. 18: *Neque id quidem silentio praetereundum est, vel in hoc maxime suam in nos Deum clementiam... ostendisse, quod, cum sine ullo praemio nos potuisset, ut suae gloriae serviremus, cogere, voluit tamen suam gloriam cum utilitate nostra conjungere.*

demasiado mal conocida por los historiadores de la teología. Sea lo que fuere de sus meandros, en el punto central de que se acaba de hablar, la doctrina de Fénelon, que difiere metafísicamente de la de un Berti, es aquí religiosamente parecida a ella. Fénelon, en efecto, no liga esta contingencia del fin sobrenatural únicamente a la idea de un orden sobreañadido, de una finalidad sobreañadida, y lo que otros llaman fin puramente natural no le parece tampoco exigible de ninguna manera. No puede admitir ningún orden de cosas en que la relación del hombre a Dios estuviese regido por un *debitum naturae,* ningún orden en el cual bastarían para todo, dobladas o no con socorros «naturales», las *vires naturae.* Si, en otros teólogos, amor puro y naturaleza pura parecen oponerse, en él, muy al contrario, coinciden en un cierto sentido. Es el desinterés necesario al puro amor lo que le hace introducir por así decir a título de tests, una serie de suposiciones una de las cuales parece análoga a la de la naturaleza pura. Pero, tanto si se trata de una como de otra de estas suposiciones, todas son en él tan diferentes de la «naturaleza pura» propuesta en la teología común, que se puede decir también, como él mismo nos invita a ello, que en realidad él excluye su hipótesis[77]. Es así como se invierten las situaciones y como, en uno y otro campo, se encuentran los verdaderos agustinianos[78].

Sea lo que fuere de estos antecedentes y de estas analogías, la existencia de la escuela agustiniana muestra en todo caso que la «naturaleza pura» no había reunido todos los sufragios. Sus más decididos partidarios, con todo, no se atrevían a imponerla al igual que un dogma. Berti podía observar que los obispos franceses, en su Instrucción pastoral para la aceptación de la Bula *Unigenitus* en 1714, se habían guardado de hacer la menor alusión a ella: *dogmata Ecclesiae a placitis scolasticorum scite, considerate et sollertissime discernentes*[79]. El abbé Ilharat de la Chambre publicaba en 1739 los dos volúmenes de su *Traité historique et dogmatique sur la doctrine de Baius et sur l'autorité des papes qui l'ont condamnée,* tratado severo para Bayo pero

[77] Ver aún *Dissertatio de amore puro,* Pars tertia, in fine, después de la citación del mártir africano Victorianus: *Mercedem quidem inter martyria sperabat, sed ita ut haec spes imperaretur a caritate praeveniente, et idem tormentum perferre voluisset, etiamsi nulla esset speranda beatitudo in altera vita.*

[78] Tenemos ahí un ejemplo de estos pasos del mismo al otro revelados tan a menudo por un examen de las doctrinas por poco aplicado que sea, contrariamente a los esquemas convencionales. Fénelon parece insistir en la naturaleza pura en el momento en que Berti la niega; los dos ponen de relieve un aspecto de la verdad, un aspecto del pensamiento de san Agustín, y estos dos aspectos son solidarios mientras que parecen opuestos. Los dos —pero Fénelon mejor que Berti— se opone a las desviaciones jansenistas.

[79] *De theologicis disciplinis,* t. 8, p. 374.

moderado en sus interpretaciones y en sus conclusiones. En él protestaba contra algunos intemperantes que imprimen «la cualidad de dogma católico» a simples opiniones, aunque sean «ciertamente verdaderas», pretendiendo así quitar «a los teólogos la libertad tan natural del hombre y tan útil para la búsqueda de la verdad»[80]. El mismo Berti podía constatar que, hacia la mitad del siglo, numerosos autores católicos mantenían aún la opinión opuesta a los defensores de la nueva «naturaleza pura». Su testimonio es confirmado poco tiempo después por el de un adversario, el dominico Bernardo de Rubeis. Sosteniendo la nueva tesis, éste escribía a su propósito, en 1757, en el prefacio de su tratado *De peccato originali: Lis agitur inter Theologos...* Debate célebre, en el que él tomaba parte no sin ardor, referente con todo a cuestiones que él reconocía sutiles y libremente discutidas: *Subtiliores accedunt, quae agitantur in scholis, quaestiones de possibili natura pura*[81].

Sin embargo, apesar de la moderación de los Pastores, más de un teólogo atravesaba ya los límites. No todos los jesuitas observaron la reserva relativa de sus hermanos de orden parisienses y a los más osados entre ellos no les faltaron imitadores o respondedores. Como se quejaba el abbé de Etemare[82], a menudo menos razonable, se quiso que la «naturaleza pura» hubiese sido canonizada, en todos los sentidos posibles, por el hecho de la condenación de Bayo. En 1719, sin nombre de autor ni de librero, aparecía una obra cuya paternidad se atribuyó

[80] T. 1, pp. 3 y 215.

[81] *De peccato originali* (1757), prefacio. El autor añade que la solución que él adopta es solamente *frequentior.* Más lejos, es verdad, esta estimación modesta deja lugar a fórmulas como *frequentissima Theologorum ratio,* luego *frequentissimus gravissimorum Theologorum chorus...;* a medida que avanza, el controversista se calienta más. Es interesante constatar cómo B. de Rubeis rellena el texto de santo Tomás de «precisiones» para hacerlo completamente conforme a la nueva doctrina: *Op. cit.,* c. 37, cita de *Prima Secundae,* q. 5, a. 5 (las palabras entre paréntesis son de De Rubeis):

Beatitudo imperfecta, quae in hac vita haberi potest (quaeve unica ut homini praestituta a Deo foret, nulla est repugnantia), potest ab homine acquiri per sua naturalia (sive insitas vires consideres, sive necessarium Dei creatoris adjutorium inter dona naturalia computandum), eo modo quo (potest ab homine acquiri per sua naturalia) et virtus, in cujus operatione consistit (beatitudo naturalis). Sed beatitudo hominis perfecta (ad quam gratuito Dei favore sublimatam credimus naturam humanam) consistit in visione divinae essentiae...

[82] *Lettre à l'auteur du Catéchisme historique et dogmatique (Catéchisme...* t. III, principio): «Cuando los teólogos molinistas sostienen la posibilidad del estado de naturaleza pura, posibilidad que ellos quisieran hacer pasar, a la sombra de las bulas contra Bayo, como artículo de fe...»

más tarde Saléon, obstinado y desgraciado adversario de los agustinianos, que debía morir arzobispo de Vienne. Era intitulada: *Le système entier de Jansénius et des Jansénistes renouvelé par Quesnel.* Comentando la treinta y cinco proposición quesneliana, que estaba concebida de la siguiente manera: *Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturae sanae et integrae,* Saléon (o aquél a quien él debía de prestar su nombre)[83] no declaraba solamente: «Todos los teólogos ortodoxos dicen por el contrario que Dios habría podido crear al hombre sin destinarlo a gozar de una felicidad en el cielo; que lo había podido crear, por consiguiente, sin darle la gracia santificante, etc.». Con la misma seguridad, añadía: «Es el sentimiento de santo Tomás cuya autoridad hemos ya reportado, como también la decisión de san Pío V contra Bayo, quien había osado enseñar lo contrario»[84]. Sin embargo, si nos referimos al pasaje de su libro al cual Saléon nos remite, he ahí solamente lo que leemos: «Santo Tomás estaba tan persuadido de que Dios habría podido crear al hombre en un estado puramente natural, que no se digna ni siquiera proponer esta cuestión en la Suma; la supone como cierta, y con esta suposición pregunta si Adán ha recibido la gracia santificante en el momento de su creación, o bien si la ha recibido solamente algún tiempo después, y aunque decide que Adán ha recibido la gracia en el momento de su creación, supone siempre que Dios lo habría podido crear sin esta gracia»[85]. Manifiestamente, nos encontamos fuera de la cuestión. Diciendo, contrariamente a santo Tomás, que Adán no había recibido en seguida la gracia santificante, ¿enseñaba un san Buenaventura que Dios no le había asignado al principio sino un fin puramente natural?[86]

* * *

A pesar de su dignidad episcopal y a pesar de los elogios que le tributa el *Dictionnaire des livres jansénistes*[87], Saléon se muestra aquí apenas más que un panfletista, de los que han engendrado demasiado,

[83] Según las *Nouvelles ecclésiastiques* (año 1728), la obra sería debida al jesuita Talota, y Saléon lo habría extendido desde el momento de su parición, cuando era vicario general de Aix (*Table des Neuvelles,* t. 2, 1767, p. 806).

[84] *Op. cit.,* 3.ª part. c. 10 (p. 284).

[85] *Op. cit.,* 2.ª part., c. 7 (p. 274), con referencia a 1.ª, q. 95, a. 1.

[86] Saléon es también el autor de un *Baianismus redivivus in scriptis* PP. FF. Bellei et Berti..., y de un *Jansénimus redivivus...* (1744-45). Ver *infra,* p. 539s.

[87] Edición de 1755, t. 2, p. 58. Se sabe que este diccionario fue puesto en el Indice el 11 de marzo de 1754, como la biblioteca jansenista lo había sido el 20 de septiembre de 1749. (APPOLIS, *op. cit.,* p. 576).

en los dos campos, estas miserables querellas[88]. No habrá más moderación, por ejemplo, en la Instrucción pastoral de un prelado del partido adverso, Charles-Jean Colbert de Croissi († 1738) obispo de Montpellier, que condena la *Histoire du peuple de Dieu* del padre Berruyer. No contento con afirmar que las especulaciones sobre el estado de naturaleza pura son «vanas imaginaciones de los nuevos teólogos» y que la tradición no es favorable a su sistema, el prelado polemista pretende que este sistema vuelve a traer, o casi, la herejía de Pelagio y que introduce por todas partes la confusión en la religión[89]. Menos moderadas aún son las *Lettres d'un Théologien à M. XXX sur la distinction de Religion naturelle et de Religion révélée et sur les opinions théologiques.* El autor anónimo, que es el abbé Rivière, jansenista ardiente, no puede sufrir «el sistema de los jesuitas», al cual opone la doctrina de «los teólogos más exactos»; no es, dice él, «sino después que los jesuitas han infectado la mayoría de las Escuelas con este pernicioso sistema, que esta distinción de religión natural y religión revelada se ha introducido», para el mayor mal de la religión[90]. Estas exageraciones no impiden la exactitud de algunas observaciones críticas. Si exageran el peligro para la vida práctica. Pelvert y el obispo de Montpellier tienen razón cuando señalan uno y otro la dualidad general o más bien el dualismo que resulta de la dualidad de fines[91].

Poco a poco, sin embargo, y a pesar de estas protestas, se adquiría un hábito. La misma adhesión de la escuela agustiniana a la antigua tradición referente a la única finalidad tenía algo de demasiado estrecho

[88] Saléon, con Languet arzobispo de Sens, es uno de los que «en su celo más ardiente que clro por la Bula *Unigenitus*» (GRATRY, *De la connaissance de Dieu,* t. 2, 1854, p. 416), denunciaron a Belleli y Berti a Benedicto XIV (*cf. infra*). Los denunciaron también a la asamblea del clero de Francia en 1747 y a la Universidad de Vienne. (Ver *infra*).

[89] *Ordonnance et Instruction pastoral de Mgr l'évèque de Montpellier, portant condamnation de deux ouvrages, dont l'un a pour titre:* «Histoire du peuple de Dieu...», *par le P. Isaac Joseph Berruyer de la Cie. de Jésus...* (1731). «Los pelagianos admitían la realidad del estado de naturaleza pura..., los defensores de las nuevas opiniones admiten su posibilidad. Pero por poco que se les siga de cerca, es fácil reconocer que defienden su posibilidad de tal manera que la realizan tanto como pueden...» (p. 11), etc. *Cf.* las *Lettres théologiques* del abbé GAUTHIER, t. 3 (1756), p. 67, sobre la teología de los jesuitas, «ese refrito de Pelagio».

[90] Sin indicación de fecha ni de lugar. Para la exposición del «sistema de los jesuitas» el autor remite a los grandes *Hexaples* (17) y a la *Dénonciation de la doctrine des ci-devant soi-disant Jésuites, tant sur le dogme que sur la morale, à Nosseigneurs les Archevêques et Evêques de France* (1767).

[91] *Ordonnance,* p. 23-25; *Lettres,* p. 43-44.

y demasiado incompleto[92]; se encontraba así demasiado ligada a las tesis pesimistas propagadas por el movimiento jansenista. Así pues, no podía sino reforzar en el conjunto de los teólogos, por su misma denegación, la adhesión contraria a la idea de «naturaleza pura». Una vez más, ¡esta idea era simple, tan cómoda! ¡Ponía en todas las cosas una tan aparente claridad! como lo había cantado el padre Le Vaillant de la Bassardries, jesuita, en un poema en doce cantos[93], ¡ella explicaba tan bien la libertad de Dios!

...Il aurait pu borner Adam sa créature
Aux seuls bien dévolus à la pure nature,
Et sans lui prodiguer ses plus rares bienfaits,
Limiter sa largesse à des dons moins parfaits.

En cela quel reproche aurait-il pu lui faire,
Sans former una plante injuste et téméraire?
Quioqu'exclus à jamais de l'éternel séjour;
Eût-il pu l'accuser de lui manquer d'amour...?[94]

Por lo demás, una interpretación abusiva de las condenas de Bayo y de Quesnel parecía darle una especie de consagración. En la lucha contra el naturalismo invasor, cuya influencia sufrían sin saberlo, los teólogos modernos recorrían naturalmente a ella, sin buscar más lejos, por una táctica o un instinto análogo al de sus predecesores. Así se organizaba, ocupando cada vez más el primer plano de la teología, todo un cuerpo de doctrina que, nacido enteramente en el campo de las controversias de escuela, acababa por aparecer como la avenida obligada de la fe y la misma base de la enseñanza católica.

[92] Sin embargo, a más de ciertos pasajes de Lafosse, había por lo menos un esbozo de buenas explicaciones sobre la gratuidad en BELLELI, *Mens Augustini...* l. 3, c. 21 y c. 62. En el c. 21, aserción clásica: «*...Si autem ita homo sine gratia condi non potest, non sequitur gratiam esse naturam, quinimmo consequens est finem hominis nobilissimum esse, ut nec ad diligendum ipsum, nec possidendum natura sola sufficiat...*» Sigue la crítica de Bayo.

[93] *L'accord de la grâce et de la liberté, poéme, accompagné de remarques critiques et historiques* (Tournay, 1740).

[94] ...El habría podido limitar a Adán su criatura —a los solos bienes debidos a la naturaleza pura—. Y sin prodigarle sus más raros beneficios le habría podido hacer —sin formar una queja injusta y temeraria? Aunque excluido para siempre de la morada eterna— ¿habría podido acusarlo de falta de amor?... (Cant. II, verso 69-76). La doctrina aparece aquí mejor que los versos; pero no está dispensada de algunas explicaciones. No todo en este poema es tan pacífico. Al final, el autor entona un himno a las virtudes de Luis XV, que merecerá inmortales honores exterminando al jansenismo.

El grito de guerra que había proferido Ripalda: *Exterminandus est appetitus innatus!*[95] debía encontrar, pues, un eco cada vez más dilatado. Este *Delenda Carthago* apuntaba más lejos que a una tesis escolar. Iba a arruinar, sin que se prestase atención, toda la antigua antropología. El «deseo de ver a Dios» o, en el lenguaje que ha prevalecido en nuestros días, el «deseo de lo sobrenatural», que había sido durante tanto tiempo, tanto para los escolásticos como para los Padres, el primer principio explicativo del hombre y, con el hombre, de toda la naturaleza, este eje de la filosofía cristiana no resistirá a los golpes que le fueron asestados[96]. Los teólogos que lo ejecutaron realizaron su faena con tanto más encarnizamiento cuanto más como hipnotizados estaban por el peligro que las doctrinas bayanistas habían hecho correr a la fe, después por la incredubilidad creciente por todas partes, en fin por la marea de inmanentismo en sus mil formas. En esto creían, pues, llevar la guerra santa en nombre de la ortodoxia cristiana, impedir que la sal de la doctrina se corrompiese. En realidad, sin sospecharlo, perdían un terreno precioso, cediendo a medias ante el naturalismo ambiente y haciendo a un mundo que se desinteresaba de sus destinos más elevados la más penosa de las concesiones.

Pero cuanto más habían concedido tanto más debían continuar haciéndolo. La idea de «naturaleza pura», cuando no se ve más que ella, es cada vez más exigente. Cuanto más entraban en esta idea, tanto más se encontraban arrastrados a considerar esta naturaleza como completa, consistente, suficiente, independiente por sí misma con respecto a todo el «orden superior». Tanto más debían, pues, rechazar de ella todo lo que habría podido ser interpretado —muy equivocadamente— como una «exigencia», incluso lejana, con respecto al sobrenatural. Así estaban condenados, por la lógica de su paso inicial, a una especie de perpetua puja. Su sistema se iba entorpeciendo, su «naturaleza» se iba endureciendo y encerrando sobre sí misma. Con esta «nueva espada de Salomón», el hombre era «cortado en dos partes»[97]. ¿Quién no ve el provecho que debía sacar de ello la «filosofía separada»? Lo mismo que

[95] *De ente supernaturali*, l. 1, Disput. VIII, sect. 4, n. 2. *Cf.* Disput. IX, sect. 4, n. 23: *Hinc vero tandem absolute appetitum exterminandum a natura...*

[96] El editor del comentario de Toledo sobre la Suma teológica, J. PARIA, s. j., constataba el hecho en 1869, en sus *Prolegomena*, n. 25 (p. 29): *Fatendum est sententiam de appetitu innato videndi Deum, exortis Baianis et Jansenianis erroribus, quo facilius eluderentur cavillationes haereticorum, desitam esse in scholis doceri.* No tan completamente aprisa ni universalmente, sin embargo, de lo que parece decir.

[97] Cardenal PIE, *Deuxième Instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent* (*Oeuvres*, t. 3, 6.ª ed., 1879, p. 166).

los teólogos erigían por precaución doctrinal, lo convertía ella en su gran objeción de principio. Ya los redactores del *Journal de Trévoux* se quejaban de un «subterfugio de los deístas», que era, decían, «no querer siquiera examinar si existe una Revelación divina»; «conducta, añadían, tan opuesta a la sana razón como peligrosa es en sí misma»[98], pero era difícil a una teología que ponía cuidadosamente aparte todo el orden sobrenatural desbancar a estos «deístas» de su posición[99]. Se ve en seguida cómo Moelher se preocupaba de las críticas dirigidas por Baur contra el dogma católico. Éste, decía Burm da a todo el cristianismo el aspecto de una vasta *opus supererogationis*. Era verdad de una cierta teología, pero Moelher no tuvo siquiera el tiempo de buscar remediarlo[100]. En 1861, el canónigo F. Duilhé de Saint-Projet reasumía, a propósito de los teólogos de su tiempo, la constatación de los redactores del *Journal de Trévoux:* «Cuando se trata del hecho divino, del orígen de la Iglesia, se atrincheran en una comedida abstención»[101]. El cardenal Pie tropezaba con este muro, sin ver que él mismo contribuía a construirlo o por lo menos a consolidarlo. En sus célebres *Instructions pastorales*, en donde comentaba los textos del concilio provincial de Burdeos y los de Pío IX referentes al «orden sobrenatural», se levantaba a la vez contra los que «confunden» y contra los que «separan» los dos órdenes. Pero al mismo tiempo los «distinguía» de tal manera, que se encontraba con mucha dificultad para responder alguna cosa a los fines de no recibir de los portavoces del «filosofismo» y de la «religión natural»; de tal manera que sus incesantes protestas contra la «secularización» de una sociedad dominada por un «espíritu esencialmente laico» eran vanas[102]. En su *Tractatus de ordine supernaturali,* el padre Palmieri encontraba esta objeción previa por parte de ciertos racionalistas:

> *...Contradictio videtur esse in hac sententia de ordine supernaturali. Nam gratuitus asseritur eo quod indebitus naturae, et simul necessarius, ideoque debitus si actu existat, ut necesse sit homini ad eum pertinere, si felix esse velit; cum e contrario haec sit privilegiorum indoles, cujusmodi est ordo supernaturalis, ut possint recusari.*

La respuesta era necesariamente débil:

[98] *L'esprit des Journalistes de Trévoux,* t. 4, París, 1771, p. 240.

[99] Otros debían encargarse de ello bastante aprisa... «Este Dios de las Luces ha muerto, si estuvo alguna vez completamente vivo»: Pierre BURGELIN, *Réflexions sur la religion naturelle,* en *L'Homme devant Dieu* (1964), t. 2, p. 316.

[100] *Cf.* Ed. VERMEIL, *Jean-Adam Moehler et l'école catholique du Tubingue,* p. 184.

[101] *Les études religieuses en France,* p. 396.

[102] *Op. cit.,* passim; t. 4, p. 327; t. 7, p. 375, etc.

> *Respondemus, nullam esse contradictionem. Haec enim duo optime conciliantur, et quod ordo sit gratuitus indebitusque naturae, et quod homines teneantur ad illum pertinere. Deus enim Dominus naturae potest profecto decernere ad majorem suae gloriae manifestationem, ut homines ordinentur in finem naturae quidem indebitum sed possibilem et perfectiorem, in eumque tendant mediis proportionatis, quae ipse opportune confert. In qua hypothesi, necessitas ordinis supernaturalis oritur ex institutione seu lege Dei, cui omnes subsunt, quin ille desinat esse gratuitus et indebitus. Talis enim dicitur comparatus cum natura, quae per se illum nequit exigere*[103].

Por lo demás, es inútil hablar de un orden sobrenatural histórico y concreto: el futurible que primero se había imaginado se encontraba enteramente, sin modificación profunda, en el interior de este orden. Era en él el único objeto legítimo de pensamiento. Naturaleza y «sobrenaturaleza» (como se empezó a decir cada vez más) se desdoblaban en él de tal manera, que la segunda ya no aparecía a una razón celosa sino como una sombra vana, o sólo presentaba el aspecto de un adorno postizo[104]. A medida que una llegaba a ser un sistema completo, la otra se convertía a los ojos del pensador en una repetición inútil. A pesar de los apologistas, el hombre se instalaba en la «religión natural». Toda la institución cristiana parecía revestir así como decía Baur, un carácter artificial, y el pan de la doctrina era presentado como una piedra. Pero los teólogos quedaban presos en su propio juego. Algunos de ellos, al igual que los filósofos, debían en cierta manera rechazar lo sobrenatural, desterrarlo, acosarlo[105]. Era necesario que nada, en las especulaciones racionales, no permitiera ni siquiera sospechar la presencia o la posibilidad, ni que fuese de la manera como un vacío sugiere la idea de que él podría ser llenado. Era proscrita toda reflexión filosófica que corriera el riesgo de entreabrir el espíritu a su

[103] *Tractatus de ordine supernaturali,* 2.ª ed. (1910), p. 38-40. A través de tales textos se ve precisar la problemática de donde saldrá la obra de Maurice Blondel.

[104] Es Scheeben quien ha introducido la palabra (*Uebernatur*), en un sentido técnico, distinguiéndola de «sobrenatural». Aunque este refinamiento no nos parezca imponerse, no podemos, creemos, hacer a Scheeben completamente responsable del uso actualmente muy extendido que reemplaza equivocadamente «sobrenatural» por «sobrenaturaleza». *Cf.* M.-J. SCHEEBEN, *Die Herrlichkeiten der göttlichten Gnade,* pp. 21-23. *Nature et grâce,* s.s. (1957). Joseph MILLA, s.a.c., *Die Lehre vom Uebernatuerlichen bei Matth. Jos. Scheeben* (Roma, 1961; tesis de la Gregoriana). El padre Louis BOUYER ha mostrado uno de los inconvenientes doctrinales inherentes a este vocablo: *Introduction à la vie spirituelle* (1964), p. 155.

[105] *Cf.* M. MATTER, quien expresa la actitud de los pensadores de su siglo: «lo sobrenatural, que nosotros relegamos... a la extremidad del universo con el dios de Epicuro». *Le mysticisme en France au temps de Fénelon* (1865), p. 282.

misterio. Debía extirparse el más tenue de sus signos; apagada la más tímida de sus llamadas en la naturaleza. Y es así como los cristianos, en un ardor sagrado, destruyeron con sus propias manos el magnífico edificio cuya custodia les habían transmitido los siglos de fe...

«Parece, ha escrito Jacques Maritain, que en tiempo de Guillaume du Vair et de Charron, después de Descartes, sucede como si unos pensadores aún cristianos hubiesen imaginado a un hombre de la naturaleza para filosofar, al cual se hubiese añadido un hombre de las virtudes teologales encargado de merecer el cielo. Más tarde los racionalistas no cristianos, más lógicos en el mismo error, debían rechazar como un doble supererogatorio a este hombre de las virtudes teologales»[106]. Visión no falta de exactitud. Pero, para repartir equitativamente las equivocaciones —si se puede hablar de equivocaciones en una evolución de los pensamientos y de las doctrinas que desborda todo caso individual— convendrá completar esta visión con el juicio que emitía Adolf Franck: «Algunas de las ideas que se reprochan con la mayor acritud a la razón y a la filosofía, y que se consideran habitualmente como una invención de los filósofos del siglo XVIII» —y también ya de los siglos XVII y XVI—, han «sido sostenidas primero y propagadas por teólogos»[107]. Las filosofías separadas, que han llegado a ser teologías secularizadas, deben mucho a la teología separada.

En este movimiento separatista, casi toda la Escuela fue arrastrada, y se puede decir que los tomistas, que habían dado desde Cayetano la señal de las innovaciones, se convirtiron luego, donosamente, en este terreno fundamental, en molinistas, suarezianos y ripaldistas. La doctrina y los mismos términos de su Doctor fueron suspectos para ellos. Varios se convirtieron contra él, a pesar de continuar jurando por su nombre, en los apóstoles de la «filosofía natural» la más herméticamente cerrada. Adoptaron lo que el cardenal Deschamps debía llamar «la doctrina de la simple juxtaposición de la naturaleza y de la gracia»[108], y para descartar mejor el inmanentismo, que era en efecto demasiado amenazador, quemaron lo que sus antepasados, a los que ellos siempre se acogían, habían adorado durante tanto tiempo[109].

[106] *La notion de philosophie chrétienne,* en *Bulletin de la société française de philosophie,* sesión del 21 de marzo de 1921, p. 62.

[107] *Reformateurs et publicistes de l'Europe, XVIIe siècle* (1881), pp. 5-6. Sobre Charron, *cf.* J. VIANEY, en *Histoire de la littérature française illustrée* (1923), t. 1, p. 216; J.-B. SABRIÉ, *De l'humanisme au rationalisme, Pierre Charron* (1913); Henri BUSSON, *La pensée religieuse française de Charron â Pascal* (1933).

[108] *Lettres philosophiques sur la démonstration de la foi,* carta 13 (*Oeuvres,* t. 16, pp. 295-296).

[109] *Cf.* P. NOEL, o. p.: Los comentaristas de santo Tomás «debían reaccionar contra los excesos del subjetivismo naciente, y desde el siglo XVI la reacción se ha

La Iglesia, sin embargo, no cedía ante este pánico[110]. Sus jefes no solamente rechazaban mediar entre defensores y adversarios de «deseo natural» o del «apetito innato» de la visión, no solamente desanimaban a quienes habrían querido arrancarles condenaciones en la materia, sino la misma idea de la «naturaleza pura», tomada con toda la fuerza que le atribuían sus promotores más excesivos, no fue jamás sancionada por un acto de la autoridad suprema. Los agustinianos del siglo XVIII, a pesar de la debilidad de su defensa y a pesar de algunos compromisos con la causa jansenista, fueron por lo menos tolerados. Noris había sido denunciado más de una vez, y el examen de sus obras, ordenado por Inocencio XII en 1695, le había sido favorable[111]. Deferido dos veces al Santo Oficio, Belleli no incurrió tampoco en ninguna censura. Cuando Berti fue atacado en 1744 y en 1745 por Saléon, entonces obispo de Rodez, por la «perversidad de su opiniones» y la «adhesión a las novedades heréticas manifestada por su tratado *De theologicis disciplinis,* los dos teólogos encargados en lo alto de presentar una relación sobre esta obra no pudieron sino alabar su erudición y su doctrina[112]. Berti fue autorizado a responder a Saléon. Fue su *Augustinianum systema de gratia, ab iniqua Baiani et Janseniani erroris insimulatione vindicatum* (1747, publicado en 1749), que profiere las más elogiosas apreciaciones de los dos censores, el dominico Ricchinius y el franciscano Filipe Lipperi de Carboneano[113]. El mismo Benedicto XIV tomó enérgicamente

ido acentuando cada vez más, bajo el impulso del cartesianismo, del ontologismo, del kantismo, contra la que era necesario luchar. De tal manera que los teólogos, llevados por las mejores intenciones, cayeron en el extremo opuesto... No se ha mirado ya la chispa divina que brillaba en el fondo de nuestra alma, como el reflejo, la imagen del Dios vivo...» *Oeuvres de Tauler,* t. 3 (1911), pp. 255-256, nota.

[110] Pluguiera al cielo que se hubiese sabido siempre, como el padre LE BACHELET, «reducir a su justo valor la censura de ciertas proposiciones y no ir más lejos de la Santa Sede» (*Dict. de théologie cath.,* t. 2, col. 62).

[111] En 1731, l'abbé ILHARAT DE LA CHAMBRE hará valer «la obra del sabio cardenal Noris» para delimitar la obra de Bayo y precisar el sentido de su condensación: *op. cit.,* t. 1, pp. 212-215.

[112] Sobre este incidente, y sobre todas las luchas en torno a los agustinianos, ver Emile APPOLIS, *Entre Jansénistes et Zelanti, le «Tiers Parti» catholique au XVIII siècle* (1960). Sobre «la diferencia que la Iglesia ha hecho siempre entre las teorías condenadas de Bayo y las ortodoxas de los agustinianos»: F. LITT, *op. cit.,* pp. 95-102.

[113] *Cf.* las obras de BERTI *en la edición de Bassani,* t. 13 (1792), pp. 279 y 280: *...Opus hoc, non solum utile, sed etiam necessarium esse censeo, ut ex eo facile discere queant omnes, etc..., et ne amplius orthodoxas opiniones cum damnatis erroribus confundant, et misceant, etc.* Tales deseos, por desgracia, son siempre impotentes.

su defensa[114]. Este papa, que reinó de 1740 a 1758, era personalmente gran admirador de Noris, a quien llama en un Breve *Romanae Ecclesiae splendidissimum lumen*[115]. El 31 de julio de 1748, dirigía una amonestación al Gran Inquisidor de España, Francisco Pérez de Prado, quien, por instigación de Causani, acababa de condenar las obras del cardenal. En tres ocasiones el Breve pontificio proclamaba que éstas estaban exentas de toda sospecha de bayanismo o de jansenismo, que nada en ellas merecía la menor censura, y que su autor, por otra parte, había «disipado, arrancado, desarraigado hasta las menores fibras los escrúpulos» que sus adversarios habían querido hacer nacer. Después de haberse quejado de que el Inquisidor Español hubiese acogido unas acusaciones que habían sido rechazadas por los juicios solemnes y reiterados de los romanos pontífices, Benedicto XIV recordaba, en fin, que la Santa Sede tiene la costumbre de favorecer la libertad de las escuelas teológicas y que no puede sufrir que otros, en la Iglesia, se mostrasen más exigentes[116]. Escribiendo al año siguiente al cardenal de Tencin, insistía aún en el hecho de que las obras de Noris habían sido «cuatro veces aprobadas en Roma» después de solemne examen; su autor había sido nombrado luego «consultor del Santo Oficio y cardenal», y la reciente medida tomada en España debía ser considerada como un capricho[117]. «En las cosas no definidas por la Iglesia, decía, cada

[114] *Correspondance de Benoît XIV avec le cardinal de Tencin* (ed. Emile de HEECKEREN, 2 vol., 1912), t. 1, pp. 216, 230, 259-260, 281-281, 313, 316, 324.

[115] Breve *Inter maximas*, 31 marzo 1745. *Cf.* la carta dirigida por Riballier, síndico de la Facultad de Teología de París, a Le Clerc de Beauberon, quien era entonces vice-decano de la Caen: «Después que Benedicto XIV ha hecho tan altamente el elogio del cardenal Noris en varios pasajes de sus sabias obras, sería tan ridículo como poco equitativo hacer un crimen a un teólogo porque ha creído poder seguir el ejemplo de un papa de tan vasta erudición». 14 de diciembre de 1775. MIGNE, t. 10, col. 919.

[116] *Breve de N. S. P. el Papa Benedicto XIV al Gran Inquisidor de España: ...cum ea Baianismi aut Jansenismi nota careant et carere constet, post multiplicatum super eis examen, in hac suprema Inquisitione romana... Celeberrimus Author universis adversariorum petitionibus occurrit, scrupulos injectat exturbat, evellit, eradicat... Colligere poteris Baianismi et Jansenismi notam Norisio impositam, novam non esse, eam repetitis solemnibus Romanis judiciis fuisse penitus eliminatam, nec licuisse Hispanae Inquisitioni eam iterum in controversiam vocare, etc.* (El Breve es citado íntegramente en LE CLERC, *op. cit.*, MIGNE, t. 10, col. 1131-1135). El 19 de febrero de 1749, ora carta del papa exigía que el inquisidor retirase de su Indice la *Historia pelagiana.*

[117] 14 de mayo de 1749 (Heeckeren, t. 1, pp. 484-485); *cf.* 25 de junio y 6 de agosto (pp. 495-496 y 507). Se pueden leer de nuevo los detalles de esta cuestión en Emile APPOLIS, pp. 155-174.

uno puede seguir las sugerencias de su razón...»[118]. Volvía constantemente sobre la necesidad de una pluralidad de escuelas en el interior de la Iglesia: «Nos las amamos a todas, decía, aunque difieran entre sí en sus opiniones; dejamos a cada una su libertad y si una acusa injustamente a otra de herejía y ésta se defiende *mordicus* con sólidos razonamientos..., nosotros no abandonaremos nunca a esta última, aun cuando, invirtiéndose la situación, la acusada se convirtiese en acusadora, como pasa muchas veces». Por eso, él aprobaba en 1749 la condenación de la *Bibliothèque janséniste*, «obra atrevida, que da el título de jansenista a tantos hombres elevados por su dignidad, su piedad y su saber»[119]. Muy firme, por su parte, en su lucha contra el jansenismo y en su resistencia a los «apelantes» de la bula *Unigenitus*[120], no se dejaba arrastrar a confundir lo que era realmente distinto.

En 1750 y en 1751, Benedicto XIV se veía obligado aún a rechazar las apremiantes demandas de Languet de Gergy, arzobispo de Sens, quien quería hacerle aprobar una nueva censura contra Belleli y Berti. El prelado no tuvo más remedio que publicar él mismo su censura con sus dos cartas al papa, en la compilación de sus obras[121]. Una análoga desventura había sucedido a Saléon, cuyos esfuerzos sucesivos, unidos a los de Languet, en la asamblea del clero de Francia en 1747, después en la Universidad de Vienne y finalmente en la Santa Sede, fueron siempre ineficaces. Ni su *Baianismus redivivus*, ni su *Jansenismus redivivus*, dirigidos uno y otro a Roma, habían obtenido la condenación reclamada,

[118] A. TENCIN, 7 de septiembre de 1742; reflexiones análogas: 16 de marzo de 1746; 14 de mayo y 2 de julio de 1749; 21 de enero de 1750... (*Cf.* APPOLIS, *op. cit.*, pp. 161-162 y 280).

[119] Por eso también, el papa no admitía que una acusación fuese recibida en Roma sin que el inculpado fuese autorizado a presentar su defensa. Al cardenal de Tencin, 21 de enero de 1750 (t. 2, p. 5); al mismo, 22 de septiembre de 1745 (t. 1, p. 211); 16 de noviembre de 1746 (pp. 281-282); 22 de marzo de 1747 (p. 313); 4 de abril (p. 316); 2 de julio y 10 de septiembre de 1749 (pp. 501 y 515); 17 de septiembre (p. 517). El erudito jesuita F. Ant. ZACCARIA, sucesor de Muratori como bibliotecario de Módena, no vacilará en hablar del «muy justo decreto que ha prohibido la *Bibliothèque janséniste*» (APPOLIS, *op. cit.*, p. 216).

[120] Al cardenal de Tencin, 14 de mayo de 1749 (t. 1, pp. 485-486). *Cf. ibid.*, pp. 23-24, 55-56, 169, 312, 435, 511, etc; t. 2, pp. 368, 376-377, 481, 495, etc.

[121] Ver sobre este incidente (teniendo en cuenta su apasionada parcialidad) las *Nouvelles ecclésiastiques*, años 1753 y 1755 (*Tables*, t; 2, 1767, p. 103). En este año 1755, la 4.ª edición del *Dictionnaire de livres jansénistes* acusaba aún violentamente a Belleli y Berti. Este último es tratado en él de «herético decidido», que escribe con «duplicidad y mala fe» y enseña el jansenismo «sin ninguna restricción ni modificación» (t. 1, p. 445 y t. 3, pp. 107-110).

y su Instrucción pastoral de 1750[122], seguida de la publicación de un *judicium* en 1753, últimos asaltos de este viejo luchador, no tuvieron mejor éxito. En 1756, una comisión teológica absolvía nuevamente a Berti quien acababa de responder a Languet con una nueva Apología. Mientras tanto, el incansable teólogo había podido redactar, en su *Systema augustinianum vindicatum,* compuesta por invitación del papa e impreso en el propio Vaticano en 1749, toda una lista de casas y de universidades en donde la imposibilidad de la «naturaleza pura» era enseñada públicamente[123].

Benedicto XIV se lamentaba de estas querellas siempre renacientes. «Tememos, decía, que se atice un gran fuego, estas cosas nos traspasan el corazón, daríamos con gusto nuestra sangre para la paz de la Iglesia». Se afligía al ver «tantás personas recomendables por sus talentos y sus estudios, que pierden demasiado su tiempo en disputas escandalosas, mientras deberían de tener como único objeto el combatir el ateísmo, que pasa de Inglaterra hasta las regiones más florecientes de la catolicidad»[124]. Después de su muerte, sin embargo, y hasta fines del siglo, se continuó combatiendo sobre la «naturaleza pura»[125]. El 23 de diciembre de 1779, el general de los agustinos publicaba una carta encíclica, revisada por el papa, en donde se podía leer: «Si los adversarios continúan tratándonos de jansenistas, recordad que fue siempre la parte de los defensores de la doctrina de la Iglesia ser así notados por aquellos que la combatían. Los mejores católicos se han

[122] *Cf.* su *Instruction pastorale... au sujet d'une prétendue apologie intitulée: Augustinum systema, etc., que la P. Berti, religieux augustin d'Italie, a fait imprimer et distribuer* (Vienne, 1750).

[123] *Systema augustinianum,* diss 2, c. 1, par. 9, n. 12: *In celeberrima Universitate lovaniense, etiam postquam omnes Theologi quinque propositionum damnationi et celebri «Formulario» subscripserunt, Theologi nostri ad hunc usque diem docuerunt, status purae naturae impossibilitatem; testorque ulterius, ne ullum insignium Theologorum nostrorum ex Italis audivisse, qui eamdem impossibilitatem non tradiderit, ac in praesentia non visse, qui eamdem impossibilitatem non tradiderit, ac in praesentia non tradat.* Y c. 2, par. 6, n. 2: Las universidades de Vienne y de Toulouse, varios gimnasios de Alemania profesan la misma doctrina (t. 8, pp. 403 y 409). DE CARBONEANO, *op. cit.,* col. 681, cita una serie de otros nombres.

[124] Cartas a Tencin, 11 de febrero de 1750 y 1.° de mayo de 1752; *cf.* 3 de mayo de 1752 (Correspondance, ed. de Heeckeren, 1912, t. 2, pp. 10, 173, 184).

[125] En 1759, el general de los agustinos expone a Clemente XIII las tesis de su escuela y concluye que *nonnisi per summan injuriam (eam) traduci posse, tanquam infectam Baii, Jansenii ac Quesnelli erroribus jure merito damnatis;* en una súplica al mismo del 6 de agosto de 1765, se queja aún de la *calumnia heterodoxiae* (W. BOEXE, pp. 58 y 63).

visto acusados de sabelianismo por los arrianos, de apolinarismo por los eutiquianos, de maniqueísmo por los pelagianos. Despreciad, pues, este vano espectro del jansenismo... Es un espectro del cual los mismos papas, protectores de la verdad, han disculpado a varios célebres teólogos agustinianos»[126]. El 1 de agosto de 1780, *les Nouvelles ecclésiastiques,* daban cuenta de tesis sostenidas, dos años antes, en el convento de los minoritas conventuales de Nápoles:

> ...Entre otras aserciones extravagantes, estos Religiosos pretenden que la justicia original, la gracia santificante, la inmortalidad, etc., como que no son debidas al hombre inocente, se debe concluir que el estado de naturaleza pura es posible. La consecuencia no es justa...
>
> Por otra parte, para establecer la posibilidad de este estado, sería necesario probar, no solamente que Dios no debe nada al hombre, sino también que el hombre, por su naturaleza, no debe nada a Dios; ya que según este sistema, el hombre supuesto en el estado de naturaleza pura no estaría obligado a amar a Dios como a su fin último, ya que no está llamado a poseerlo; y que para ser irreprensible sólo tendría necesidad de tener las virtudes naturales, cumplir los deberes del orden natural, limitarse a un fin natural, sin ninguna relación con Dios...[127]

En 1781 aparecía el segundo tomo del Tratado póstumo de Gourlin (1775) sobre la Gracia[128]. Toda una disertación estaba consagrada a la «naturaleza pura». Si se admite su posibilidad, decía Gourlin, *duplex exsurgit homo, duplex religio, omnia in religione duplicia.* Exponía contra ella, en seis argumentos, la tesis de santo Tomás sobre el deseo natural de ver a Dios. Decía que era intolerable tratar de error una doctrina sostenida abiertamente por ilustres teólogos, en la misma

[126] *Nouvelles ecclésiastiques,* 26 de junio de 1780. La entrega del 24 de julio anuncia la traducción francesa de esta «Carta circular» (París, en latín y en francés, 57 páginas de las cuales 41 contienen un «Avertissement»).

[127] Otros puntos contra la «naturaleza pura» el 27 de febrero y 25 de diciembre de 1779, el 27 de marzo de 1780. El 10 de abril de 1779, relación de las tesis sostenidas para una cátedra de teología en la universidad de Toulouse: «M. Maignan puso sólidamente de manifiesto en la argumentación el abuso que M. Bousquet hacía perpetuamente de la distinción de orden natural y de orden sobrenatural; le reprochó admitir dos órdenes de deberes, dos fines últimos, etc. Como Bousquet se defendía muy mal en este punto..., uno de los maestros sulpicianos, para animarle sin duda, dijo en voz alta, que Maignan estaba muy poco instruido ya que ignoraba una distinción tan familiar al más ignorante estudiante de Teología. Pero Maignan hacía ver que él no ignoraba esta distinción, ya que la combatía con tanta ventaja, y que este sulpiciano estaba también cegado por la prevención, si no percibía la fuerza de sus objeciones».

[128] *Tractatus theologicus de gratia Christi salvatoris et de praedestinatione,* t. 2.

Roma y en otras regiones católicas, con la aprobación explícita de los soberanos pontífices[129]. Buscando el origen de la tesis que él combatía, observaba que no se encontraba nada de ella en la Escritura ni en los padres; que apenas algunos gérmenes empezaban a aparecer en los antiguos escolásticos; que su inventor era Suárez, el cual él mismo lo confiesa[130]. Entrando en el fondo del problema, hacía una consideración que no deja de tener su peso, aunque desventuradamente mezclada (como sucedía muy a menudo) con otras, de un espíritu jansenista:

> *...Obsevandum est quaestionem non esse de natura quadam humana, quae alterius generis aut specie foret quam nunc est; quae scilicet alias haberet inclinationes naturales, aliamque intelligendi et volendi capacitatem (utrumque hujusmodi natura humana sit possibilis, otiosis discutiendum relinquimus); sed de natura humana, qualis reipsa est, summum et infinitum bonum appetente, mortemque et alias molestias naturaliter refugiente. Cum enim naturae purae assertores doceant naturam puram non aliter a natura lapsa differre, quam ut nudam a nudata, consequens est easdem ab ipsis inclinationes naturales, eamdem mentis capacitatem naturalem, easdemque repugnantias naturales attribui naturae purae, ac naturae lapsae*[131].

Viene en 1787 el famoso concilio jansenista de Pistoia. Mediante la Bula *Auctorem fidei,* Pío VI condena sus errores, pero sin tocar la doctrina de los agustinianos. Se contenta, en los párrafos 16 y 17, con recordar la doctrina ya contenida en la bula de san Pío V[132]. Así pues, aunque ligados en su mayoría a la tesis moderna, los teólogos del siglo XIX continúan presentándola como una tesis de escuela, que tiene por ella un importante *Consensus*[133], pero de la cual no está prohibido separarse. En 1800, los *Acroases* del dominico Albertinus abordan la cuestión de la naturaleza pura en estos términos: *Audacissimam vanamque quaestionem dirimendam assumo, quae tempus inutiliter*

[129] Pp. 339-405.

[130] P. 341: *...Nonnulla certe ejus semina in veteribus Scholasticis occurrunt; sed nonnisi diuturno temporis lapsu absolutum evolutumque est, opera praesertim Jesuitarum, qui pronis ulnis illud amplexi sunt... Certe fictitium illum statum excogitatum fuisse fatetur ipsemet Suarez, Proleg. IV de statibus humanae naturae, c. I.* Se ha visto más arriba lo que conviene pensar de ello.

[131] P. 343.

[132] *De statu innocentiae et de immortalitate spectata ut naturali conditione hominis.* Texto del n. 16 en F. LITT, *op. cit.*, que exagera y nos parece incluso falsear el alcance de este documento, pp. 131-137.

[133] Así las *Institutiones theologicae ad usum seminariorum* de BOUVIER (t. 2, 3.ª ed. París, 1839), pp. 282 y 284.

terit, blasphemias fovet, animosque scindit...[134] La nueva edición, aparecida en 1817, del *Dictionnaire des hérésies* de Pluquet, dice aún simplemente: «El estado de naturaleza pura, que la mayoría de teólogos ortodoxos admiten... como posible, no debe ser tachado de sueño, de imaginación vacía, de quimera intolerable...»[135]. Posición, se ve, completamente defensiva. La doctrina agustiniana es mencionada ordinariamente con deferencia (si no siempre con exactitud), y uno se ve obligado a reconocer que la Santa Sede ha rechazado perseverantemente dejarle infligir la menor «nota» y que sería injusto confundirla con las ideas de Bayo[136]. En 1846, se editan las *Institutiones theologicae* de Michel Marcelli († 1804), de los eremitas de san Agustín, de las que hemos hablado más arriba: vulgarizan sin atenuaciones la doctrina tradicional de la orden[137].

Cuando llegó la hora del Concilio Vaticano, las discusiones jamás apagadas, se reanimaron. Pero, fieles a su principio de dejar de lado todo lo que sería opinión de escuela, los Padres del Concilio se guardaron de entrar en ella[138]. Un proyecto de constitución preparado por Franzelin, *Schema constitutionis dogmaticae de doctrina catholica,* contenía en su capítulo décimosexto (*De ordine supernaturali et de supernaturali statu originalis justitiae*) la afirmación de una «beatitud natural» posible[139]. Pero este proyecto fue vivamente criticado. Los Padres del Concilio estaban mucho más deseosos de afirmar, contra los errores del racionalismo, la posibilidad de un conocimiento sobrenatural de Dios[140]. En los tres cánones relativos al orden sobrenatural que

[134] G.-M. ALBERTINUS, o. p., *Acràses de Deo creatore...* (Venecia, 1800), p. 219.

[135] T. 2, s. v. *Quesnel.*

[136] Así aún en la visión de 1819 de las *Praelectiones theologicae* de Pedro M. GAZZANIGI, o. p., t. 4, pp. 234-235: *Neque multum laborant hujus sententiae patroni, ut eam a damnata Baii doctrina toto caelo distare ostendant. Et primo, perquam facile est id ostendere evidentia facit: cum nemo ignoret, eamdem sententiam in scholis catholicis palam et ubique defendi, non reclamantibus summis Ecclesiae Pastoribus... Multi insuper ex iis ipsis, qui statum naturae purae possibilem esse mordicus defendunt, fatentur ingenue, contrariam sententiam, prout in scholis catholicis defenditur, ab apostolicis fulminibus intactam hactenus remansisse.*

[137] T. 3 (Foligno, 1846), pp. 344-358: *An possibilis sit status purae naturae.*

[138] El 7 de enero de 1870, en la primera sesión de la «Deputación de la Fe», los Padres, comenzando el examen del esquema «de doctrina catholica», son unánimes en decidir que será necesario dejar de lado todo lo que es opinión de escuela: GRANDERATH, *Histoire du Concile du Vaticam,* tr. fr., t. 2, 2.ª parte, p. 10. Henri RONDET, s. j., *Vatican I* (1962), pp. 57-58 y 96-102.

[139] MANSI, t. 50, col. 71.

[140] Es el objeto del 3er. canon del nuevo esquema. *Cf.* GRANDERATH, *op. cit.*, p. 20.

siguen el *Schema constitutionis de praecipuis mysteriis fidei,* se evita toda mención de la naturaleza pura[141]. Se sabe, por otra parte, que la brusca interrupción del Concilio permitió su examen. La encíclica *Pascendi,* suscitada por la crisis modernista, recuerda en un pasaje que toda exigencia de la naturaleza con respecto al sobrenatural debe ser proscrita. Así se encontraba reforzada la aserción tradicional referente a la absoluta gratuidad de éste. Pero como los precedentes documentos del magisterio, semejante pasaje no proporciona tampoco ni siquiera un comienzo de argumento a la tesis que quiere poner esta aserción en conexión lógica y necesaria con la idea moderna de la «naturaleza pura», mucho menos aún con las negaciones con que entonces iba a menudo acompañada. Dos años más tarde, en 1909, el canónigo J. Pasquier, autor de una obra sobre el jansenismo, notaba cuidadosamente que los «teólogos, y no la Iglesia, a decir verdad, nos hablan de un estado de naturaleza pura»[142]. En 1910 aparecía la segunda edición del gran *Tractatus de ordine supernaturali* del padre Palmieri. El autor manifiesta en él una cierta impaciencia de que algunos apelen aún al *communem quemdam consensum veterum Scholasticorum* para promover la idea de un apetito innato del sobrenatural, signo de una ordenación o más bien de una capacidad esencial que él llama «exigencia»[143]; pero no se reconoce el derecho de infligir a sus tesis ninguna «nota»[144]. Contra la opinión antigua, no hubo nunca, pues, prescripcosigue bajo nuestros ojos[145]. A decir verdad, este movimiento

[141] Canones, 3: *de hominis elevatione et lapsu.* (Collectio lacensis, *Acta et decreta Concilii Vaticani,* col. 566).

[142] *Le Jansénisme* (1909), p. 16; p. 19: «La Iglesia no ha dado nunca una definición dogmática sobre el estado de naturaleza pura. Sería, pues, temerario colocar entre el número de nuestros dogmas fuere lo que fuere de las disertaciones de los teólogos a este propósito. En sus discusiones con sus adversarios, Jansenio Arnauld y otros no dejaban de hacerlo notar amargamente».

[143] P. 66 (thesis XI).

[144] *Op. cit.,* p. 160: *Quia... (eorum) modus explicite ab Ecclesia reprobatus non est, etsi theologice defendi nequeat, nolumus ullam censurae notam eorum doctrinae inurere.* (Se trata de la doctrina de los agustinianos). Confesión notable por parte de un adversario que lo hace sólo por fuerza. Se observará la insinuación «explícita».

[145] Entre los indicios recientes, *cf.* padre Richard DEFFRENNES, *Essai de synthèse dans la Charité* (Congreso de los Lectores de las Provincias franciscanas de lengua francesa, Brive 1932; 1933, pp. 18-19, n 3): «Podríamos decir, de paso, lo que nosotros pensamos de quienes filosofan en un plano puramente natural y humano, fuera del plano sobrenatural y divino; y, por consiguiente, razonan en lo irreal. Tenemos el derecho de lamentar esta laicización del pensamiento, sean quienes fueren los autores hasta los que es necesario hacerla remontar, y podemos

debía a veces, a primera vista, provocar escándalo: *adeo in oblivione devenerat antiqua doctrina Scolasticorum!* Y sin embargo, sus promotores hablaban generalmente *multo minus explicite minusque audacter ac antiqui theologi*[146]. No debemos sorprendernos: los más tímidos parecen aún demasiado audaces, cuando redescubren ingenuamente las verdades más simples...[147]

* * *

La encíclica *Humani generis,* en 1950, demostrará la misma prudencia que los documentos anteriores. Recordando que es contrario a la «verdadera gratuidad del orden sobrenatural» pretender que Dios «no pueda crear unos seres dotados de inteligencia sin ordenarlos y llamarles a la visión beatífica», repetirá en términos particularmente precisos la verdad fundamental que toda investigación teológica debe respetar, ante todo, pero sin canonizar ningún sistema[148]. Al proponernos una vez más al Doctor angélico como guía, por el mismo hecho nos invitará a todos, no sin duda a un conformismo servil capaz de engendrar el mismo género de abusos que el agustinismo de un Bayo o de un Jansenio, sino a un esfuerzo de renovación que apenas podrá dejar intacto el sistema de la «naturaleza pura» bajo la forma entonces reinante.

El historiador de la teología no deberá, por lo mismo, dejar de rendir justicia, repitámoslo, a este sistema. Por poco tradicional que

preguntarnos qué responsabilidad pesa sobre ella en la actual confusión del pensamiento y de la moral». Otro indicio es la transformación de la exégesis del «Fundamento» dada por los comentaristas de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola.

[146] Victorinus DOUCET, o. f. m. *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio juxta Theologos a saeculo XIII usque ad XX, Antonianum,* 1929, pp. 202-203. A propósito de Blondel, el autor añade: *Quidquid est autem de vera interpretatione philosophiae actionis, saltem certum est quod M. Blondel meritum habuerit theologos modernos ad Scolasticorum doctrinam de appetitu verae beatitudinis revocasse, et nunc erit forsitan ejus vindicta, videre theologos plus naturae erga supernaturalia concedentes, quam ipse unquam ei tribuere ausus fuerat.*

[147] Joaquín María ALONSO, c. m. f., *Lo natural y lo sobrenatural,* en *Revista española de Teología,* Madrid, 1953, pp. 55-68, relación de J. ALFARO, s. j., *Lo natural y lo sobrenatural, Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano,* Madrid, 1952), p. 68; ver el texto arriba citado, p. 145; el autor concluye: «Pero sin olvidar que el Magisterio ha determinado igualmente que *ese apetito y esa imagen de Dios no constituyen la única, posible y necesaria metafísica del hombre ni del ser intelectual en cuanto tal*».

[148] *Cf.* Aug. TRAPE, *loc. cit,* p. 3.

fuese —y sobre todo, atrevámonos a decirlo, por poco religioso que fuese—, el dualismo engendrado por una idea obsesionante de la «naturaleza pura» no dejó de tener utilidad. Hemos visto cuál había sido su papel. No bastaría con reconocerle solamente este género de «utilidad popular» que un teólogo concedía no ha mucho, con una condescendencia algo desdeñosa, a la teoría de la «ciencia media». No sólo ha servido para «salvar», en la imaginación antropomórfica de muchos, la libertad de Dios, como el molinismo servía para salvar la libertad del hombre, y sin comprometer la actividad propia de la naturaleza, como el molinismo se jactaba de no comprometer la casualidad divina. Quizá fue además oscuramente, por lo menos para algunos de sus promotores, una manera de intentar garantizar, por este rechazo al segundo plano del orden sobrenatural, el carácter misterioso de nuestro destino, al mismo tiempo que explicar, por este desdobimaginación antropomórfica de muchos, la libertad de Dios, como el molinismo servía para salvar la libertad del hombre, y sin comprometer la actividad propia de la naturaleza, como el molinismo se hactaba de no comprometer la casualidad divina. Quizá fue además oscuramente, por lo menos para algunos de sus promotores, una manera de intentar garantizar, por este rechazo alsegundo plano del orden sobrenatural, el carácter misterioso de nuestro destino, al mismo tiempo que explicar, por este desdoblamiento de los dos órdenes, el carácter heterogéneo e incomensuarable de la religión en relación a la moral. Estaríamos más seguros de ello si se pudiese constatar que la génesis de la teoría debía un poco más a la contemplación y un poco menos a la controversia... Una cosa es, en todo caso, cierta. Es que el movimiento de reacción que se ha esbozado contra ella deberá, para no desviarse a su vez, satisfacer estas exigencias. Deberá proceder, más que el sistema cuyas debilidades ha puesto en evidencia, con la doble intención humanista y teocéntrica, a la cual este sistema quería servir. Deberá defender mejor que él unos dogmas que el bayanismo destruía. Será necesario también tener en cuenta una problemática que se ha renovado profundamente, no solamente desde las edades lejanas de san Agustín, de santo Tomás o de Suárez, sino hasta en estos tiempos más recientes. Esto significa que no puede evitar ahorrarse un gran esfuerzo de pensamiento, que no puede ser proporcionado de una sola vez ni por un solo hombre, y que no se le podrá concebir como un simple movimiento de retorno a una u otra de las antiguas posiciones. Si la teología no conoce, como el dogma, un tiempo irreversible, sin embargo, no padece tampoco, como él, el arcaísmo[149].

[149] La desviación naturalista que se puede simbolizar por el nombre de Bayo y que tomó tantas otras formas desde el siglo XVI, nos obliga a un progreso teológico.

Con este esfuerzo de renovación, sin embargo, deberán salir beneficiados los grandes doctores del pasado, y, en primer lugar, san Agustín. Pues de las confusiones provocadas por el agustinismo de Bayo y de Jansenio, como también del sistema de defensa organizado contra el error de éstos, la primera víctima fue él. Aún hoy, ¿no se creen muchos obligados a decir, sin más matices, que el agustinismo es incapaz de distinguir natural y sobrenatural? A partir del siglo XVI, san Agustín no fue sometido solamente, como santo Tomás, a una serie de «interpretaciones falsificadoras»: el doctor de la gracia fue mirado con desconfianza. Sin atreverse a decirlo siempre, muchos lo descartan. Fue una desventura análoga a la que había padecido, tres siglos antes, su doctrina de la iluminación. Esta se había hallado doblemente comprometida, en el momento en que la filosofía árabe invadía el Occidente, por la semejanza que ofrecían varias de sus fórmulas con las teorías extrinsecistas de ciertas sectas musulmanas y por la traducción en lenguaje aristotélico que, bajo la influencia de Avicena, había dado de ella Guillermo de Auvergne. ¿No había imaginado este último comparar las relaciones de Dios y el hombre, de la Luz eterna y del espíritu que ella ilumina, con las relaciones del intelecto posible y del intelecto agente? ¡Concordismo desastroso! Era ofrecer la mejor parte a los adversarios de una tradición filosófica ya quebrantada, y hacer desconfiar a los indecisos. El «agustinismo avicenizante», que era un agustinismo falseado, debía ser fatalmente rechazado. ¿Lo sería con él el verdadero Agustín? La opción de donde salió la filosofía tomista, se explica sin duda en parte por esto[150]. Pero santo Tomás, como se sabe, ha sabido conservar, en sus nuevos marcos, el «espiritualismo agustiniano» más de lo que se hubiera podido esperar. Ahora bien —esperando las desnaturalizaciones cartesianas y ontologistas—[151],

Nos invita a un nuevo esfuerzo de reflexión. Más que en el pasado, la gratuidad de lo sobrenatural debe ahora ser explicitada y explicada: debemos tomar de ello una conciencia más distinta, y dar cuenta de ello más racionalmente. La posesión vital del dogma no basta ya, después de las negaciones de la herejía y las cuestiones que ellas obligaron a plantear. Una vez perdida la inocencia del pensamiento espontáneo, se impone el trabajo metódico del pensamiento reflexivo. Son necesarias unas precauciones de las que nuestros antepasados no se preocupaban. La rectitud de la fe tiene este precio.

[150] SERTILLANGES, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint augustin*, en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 1, 1926. Ver en Ephrem LONGPRÉ, *Studi Francescani*, 1922, n. 3, las protestas de un discípulo de Olivi, Pierre de Trabibus, *In 2 Sent.*, d. 24.

[151] Jacques MARITAIN, *De la sagesse augustienne:* «El agustinismo filosófico parece... naturalmente ligado a un filosofismo inmoderado... El Cogito cartesiano, el argumento ontológico, el ontologismo, el ocasionalismo..., lejos de ser formas en

toca ahora al agustinismo teológico, al que santo Tomás permaneció sustancialmente fiel, ser falsificado. Los que son bastante clarividentes para denunciar el error bajo las fórmulas agustinianas con que se protege, no lo son suficientemente para enderezar la doctrina original y restablecerla en todo su verdadera sentido. Para refutar a Bayo y Jansenio, hacen apelación a concepciones diferentes, algunas de las cuales, amplificándose y ramificándose, acabarán por pesar con un gran peso —por no decir, como se ha escrito del agustinismo, con un «peso majestuoso»— en el progreso de la teología. La necesidad de responder, y de responder aprisa, con los medios precarios de que disponía, precipitó una evolución que ya se dibujaba, pero que no era fatal. Fue así como nació, partiendo del viejo concepto de los *pura naturalia,* el sistema moderno de la «naturaleza pura».

No habría nada que decir doctrinalmente contra él; bastaría con constatar sus insuficiencias [152], y no experimentaríamos ninguna repugnancia en aceptar su enunciado, si no se hubiese constituido cada vez más, salvo excepciones, sobre las ruinas de la idea más tradicional que haya existido, la más central de la filosofía cristiana. Es de esta idea que santo Tomás, después de san Agustín, es el testigo en su doctrina sobre el «deseo de ver a Dios». En el siglo XVI, se había establecido un acuerdo provisorio entre ella y las nuevas perspectivas impuestas por las circunstancias, en san Roberto Belarmino. Por eso, siguiendo los surcos de todos aquellos que se han aplicado a este trabajo desde hace un siglo, hemos trabajado para realizar un acuerdo más estable, mediante el ensayo que precede a éste en el presente libro, sobre el *Misterio de lo Sobrenatural.*

ningún modo auténticas del espiritualismo agustiniano, son sólo residuos de su desagregación racional. Un proceso análogo de materialización se había dejado sentir ya en la teología, cuando un Jansenio transmudaba en la espesa sustancia de su pesimismo y de su hedonismo teológico, la letra diáfana más difícil de Agustín, su lenguaje demasiado sabroso, demasiado divinamente humano referente a la gracia y a la libertad, la inocencia adámica y la naturaleza caída, los deleites del sentido y los de la gracia...», *Revue de philosophie,* 1930, pp. 728 y 729.

[152] Pues esta teoría, «por sí solo no puede resolver en absoluto todas las cuestiones que se plantean entorno de la relación entre» naturaleza y gracia «en el orden actual de la humanidad»: Pierre SMULDERS, *De Oorsprong van de Theorie der zuivere Natuur, somario,* en Bijdragen, 1949, p. 127.

Fotocomposición
Orche, Doña Mencía, 39 - Madrid

Impresión
Gráficas Zenit - Madrid

Encuadernación
Sanfer, Hnos. Gómez, 32 - Madrid

I.S.B.N.: 84-7490-266-5
Depósito Legal: M-18.950 - 1991

Printed in Spain